T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSMAİL MÜFİT B. ALİ EL-İSTANBULİ'NİN ŞERHU AHLÂK-I ADUDİYYE ADLI ESERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kevser KÖSEM

Enstitü Anabilim Dalı :Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı :İslam Felsefesi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK

TEMMUZ-2008

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSMAİL MÜFİT B. ALİ EL-İSTANBULİ'NİN ŞERHU AHLÂK-I ADUDİYYE ADLI ESERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kevser KÖSEM

Enstitü Anabilim Dalı :Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı :İslam Felsefesi

Bu tez 30/07/2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK	Doç. Dr. Ramazan MUSLU	Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKERDEROĞLU
Jüri Başkanı	**Jüri Üyesi**	**Jüri Üyesi**
□ Kabul	□ Kabul	□ Kabul
□ Red	□ Red	□ Red
□ Düzeltme	□ Düzeltme	□ Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Kevser KÖSEM

02. 05. 2008

ÖNSÖZ

Osmanlı'nın son döneminde yaşamış olan İsmail Müfid b. Ali el-İstanbulî'nin *Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri İslam'da felsefî ahlâk düşüncesini yansıtan eserler arasındadır. Îcî'nin *Ahlâk-ı Adudiyye'*sine yazılan şerhlerden biri olan tezimiz, Osmanlı döneminde şerh yazma geleneğini devam ettirmesi, bilgi birikiminin aktarılmasını ve geleneğin yaşatılmasını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Bu bağlamda ele alıp incelediğimiz İsmail Efendi'nin şerhi, onun Îcî aracılığıyla ahlâk felsefesini nasıl tanımladığını, hangi konuların problem alanı olarak görülüp tartışıldığını göstermektedir. Dolayısıyla İsmail Efendi'nin esere katkıları ve genel olarak Tûsî ile bazı yerlerde de diğer selefleriyle kıyaslama yapılarak düşünceleri tezimizde sunulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın hazırlanması sırasında yardımını ve desteğini gördüğüm herkese şükran duygularımı ifade etmek istiyorum. Öncelikle bu konuyu bana öneren saygıdeğer hocam Doç. Dr. Atilla ARKAN Bey'e, çalışmanın tamamını sabırla, titiz bir şekilde okuyup değerli uyarılarda bulunan, her zaman yardımını ve desteğini gördüğüm danışmanım Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK Bey'e ve çalışmayı gözden geçirip değerli fikirleri ile katkıda bulunan saygıdeğer hocam Yrd. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim. Tez süresince benden sabır, destek ve sevgilerini esirgemeyen sevgili eşim ve aileme sonsuz şükran borçluyum.

Kevser Kösem

Mayıs 2008- Sakarya

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Tezin Başlığı: İsmail Müfit Efendi'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri	
Tezin Yazarı: Kevser KÖSEM	**Danışman:** Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK
Kabul Tarihi: 30 Temmuz 2008	**Sayfa Sayısı:** V (Ön Kısım) + 101 (Tez) + 56 (ek)
Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri	**Bilimdalı:** İslam Felsefesi

İsmail Müfit Efendi'nin *Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eser, İslam'da felsefî ahlâk geleneğini devam ettiren Adudiddin Îcî'nin muhtasar ahlâk risalesine yazılan bir şerh olup, İslam ahlâk düşüncesine katkılarını ortaya çıkarmak ve eseri tanıtmak tezimizin amacıdır. Osmanlı döneminde pek çok ilim alanında yazılmış fakat ne yazık ki raflarda kalıp unutulmaya yüz tutmuş sayısız şerh vardır. Çalışmamızın bir amacı da İsmail Efendi'nin bu şerhini gün yüzüne çıkarmak ve kısmen de olsa bu boşluğu doldurmaktır.

Felsefî ahlâk alanında yazılan bu eseri daha iyi anlayabilmek ve konuyu asıl temellerine oturtabilmek için İslam'da ahlâk düşüncesinde ortaya çıkan kelamî, tasavvufî ve felsefî ahlâk teorilerinin niteliklerini açıklamaya çalıştık. Tarihsel sürekliliğin kavranması için klasik dönemdeki belli başlı filozofları ve ahlâk eserlerini kısaca tanıtmaya çalıştık. Osmanlı'nın genel ahlâk anlayışını ve müellifin yaşadığı dönemde ahlâka etki eden faktörlere ışık tutmaya çalıştık. Ayrıca eserin konumunu belirleyebilmek adına Osmanlı dönemindeki felsefî ahlâk literatürüne de kısaca değindik.

Temel ilkeler ve maksatlar, ahlâkın korunması ve kazanılması, ev idaresi ve devlet yönetimi başlıklı dört makaleden oluşan şerhin tercümesini ayrı bir bölümde verdik.

İsmail Müfit Efendi'nin ilimler tasnifini, ahlâk ilminin bu tasnifte durduğu yeri, ahlâkın önemini ve ahlâkın tanımını açıkladık. Ahlak ilmi, ev idaresi ve devlet yönetimi konularını sistematik şekilde ele alan Tûsî ile müellifin eserini genel hatlarıyla kıyaslamaya ve gerekli görülen durumlarda diğer ahlâkçıların görüşlerine yer vermeye çalıştık. Bunu yaparken de müellifin katkılarını ortaya koymaya gayret gösterdik. Ahlâkın değişip değişmeyeceği, temel erdemlerin kaç olduğu gibi ahlâk felsefesinde tartışılan konularda İsmail Müfit'in hangi görüşte yer aldığını tespit etmeye çalıştık. Ahlâkın korunması için gerekli olan şartları ve ahlâkî hastalıkların tedavi yöntemlerini açıklamaya çalıştık.

Ev idaresi konusunda ailenin önemi ve kurulma amacını, mal, anne-baba, çocuklar ve hizmetçilerden oluşan aile yapısını tanıtmaya çalıştık. Malın durumundan, eşlerin birbirine karşı vazifelerinden, hizmetçilerin gerekliliğinden ve çocuğun eğitimine kısaca değindik. Özellikle de kız çocuğunun eğitiminin ihmal edilmesi üzerinde durduk.

Devlet yönetimi konusunda toplumsallaşmanın ve yardımlaşmanın gereğinden ve devlet düzenine duyulan ihtiyaçtan, hükümdarın devleti yönetirken uyması gereken şartlardan, halkın sorumluluklarından ve hükümdarın emsal sınıfına karşı tutumundan bahsetmeye çalıştık. Bu konuda Tûsî ile müellifin farklılaştığı noktaları tespit etmeye çalıştık.

Anahtar kelimeler: İsmail Müfit Efendi, felsefî ahlâk, literatür,Tûsî, erdem, aile, devlet, yönetim.

Sakarya University Institute of Social Sciences **Abstract of Master's**

Title of the Thesis: Sharhu Akhlâq-ı Adudiyya of İsmail Müfid Efendi	
Author: Kevser KÖSEM	**Supervisor:** Assoc.Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
Date: 30 Temmuz 2008	**No. of pages:** V(pre text) +101(main body) + 56(appendices)
Department: Philosophy And Sciencies of Religion	**Subfield :** Islamic Philosophy

İsmail Müfit Efendi's work which is named *Şerhu Ahlak-ı Adudiyye* (Sharhu Akhlâq-ı Adudiyya), is a commentary to the Adudiddin Ici's compendious morality tractate, detecting its contributions to the Muslim morality idea and to introduce this work is the aim of our thesis. There are countless books of commentary on many science ranges which are on the shelves and tend to be forgotten. One aim of our work is bringing light to the İsmail Efendi's commentary and thus filling up this gap.

To understand this book which is written on philosophical moral field and to place subject on its original basics, we struggled to explain characteristics of Islamic theology, mystical, philosophical theories. We studied to introduce moral works and chief philosophers in the classic period, briefly to make understand its historical permanence. We studied to enligten factors which effected morality in the period of author and to the general morality of understanding of Ottoman. Additionally, to determine this work's position, we shortly referred to philosophical moral literature .

We gave the translation of commentary in a seperate section, it consisted of four articles named basic principles and intentions, protection and acquirement of ethic, home economics and administration of government.

We have explained the catagorization of sciences, the position of the moral in this catagorization and its identification. We studied to compare author's work and Tusi's work in which he systematically discussed the subjects such as science of morality, home economics and administration of government. We did this with general lines and when there was a need, we also gave place to opinions of other moralists. When doing this we tried to present the author's contributions. We worked on İsmail Müfit's opinions about subjects which are discussed in moral philosophy such as if moral changes or not and there are how many basics virtues. We tried to explain the conditions needed for protection of morality and the ways of treatment of moral ilnesses.

We strived to introduce the importence of family, its aims and a family form which was consist of property, father-mother, children, servants. We shortly touched upon the condition of property, partner's responsibilities against each other, the necessity to servants and to the education of children. Especially, we laid stress upon the negligance of daughter's education.

We tried to refer to the need of cooperation and helping each other about the administration of government, the need to the system of government, the responsibilities of public and the ruler's attitude to the equal class. We tried to We tried to determine the point on which Tusi and the author become different.

Keywords: İsmail Müfit Efendi, philosophical moral, literature, Tûsî, virtue, family, administration, government

GİRİŞ

Tezin Konusu

İslâm'da ahlâkın teorik, fikrî ve felsefî gelişmesi kelam, tasavvuf ve felsefe alanında gerçekleşmiştir. Doğru ve yanlışın tabiatı, ilahi adalet, hayır-şer, hürriyet-kader, zorunluluk, mutluluk, ahlâkî eğitim, nefsin mahiyeti, fazilet-rezilet gibi başlıca ahlâk problemleri genellikle kelam, tasavvuf ve felsefe içinde tartışılmıştır. Bu ise İslâm'da kelamî, tasavvufi ve felsefî ahlâk olmak üzere farklı disiplinlerin ortaya çıkışını sağlamıştır.

İslâm filozofları ahlâkla ilgili görüşlerini, genellikle "felsefî ahlâk" başlığı altında incelemektedirler. Felsefî ahlâkın oluşumunda ise tercüme faaliyetlerinin etkisi büyüktür. Tercüme edilen eserler, ahlâk filozofları üzerinde etki ederek onların nefs anlayışı, ahlâkî eylem, huyun değişip değişmemesi, fazilet-rezilet, mutluluk vb. ahlâkî meseleler hakkındaki görüşlerini önemli ölçüde oluşturmuştur. Sokrat, Galen, Platon ve Aristo'nun ahlâk görüşlerine önem veren ve onların metotlarını kullanan felsefî ahlâkçılar, Kur'an ve hadislerdeki ahlâkî esasları onların sistemiyle inceleyerek ahlâk alanında yeni bir yol kat etmişlerdir.

Klasik dönemde Kindî, Ebubekir Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı safâ, İbn Miskeveyh, Gazzâli ahlâka dair eserler verirken, sonraki dönemlerde de felsefî ahlâk alanında eserler oluşmaya devam etmiştir.

İbn Miskeveyh İslâm filozofları içinde çalışmaları bakımından ahlâka en çok ağırlık vermesi hasebiyle en büyük ahlâk filozofu olarak kabul edilir. İbn Miskveyh'in bu alanda en önemli eseri *Tehzîbü'l-ahlâk ve Tathîru'l-a'râk* adlı eseridir. İbn Miskeveyh'ten sonra gelen ahlâkçılar onun sistemleştirdiği düşünce tarzını takip etmişlerdir. Bu eserlerin başında Nasîruddin Tûsî'nin kaleme aldığı *Ahlâkı-Nâsırî* gelir. Amelî hikmetin ahlâk ilmi, ev idaresi ve devlet yönetiminden oluşan üç ana konusunu ele alan bu eser üç temel bölümün de başlığını oluşturur. Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, Tûsî eserinde İbn Miskeveyh'te yer almayan iki konuya daha değinmiştir. Yani Tûsî'nin bu eseri, tamamen İbn Miskeveyh'in eserinin Farsça'ya tercümesinden ziyade onun ihmal ettiği ev idaresi ve siyaset felsefesi konularını da içermektedir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in ana fikrini içeren ve onun eserindeki eksiklikleri

tamamlamaya çalışarak kendi eserine İbn Miskeveyh'ten daha fazla dînî mahiyet kazandıran Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî'*si, kendisinden sonra gelen pek çok ahlâk kitabına şekil ve muhteva yönünden örnek teşkil etmiştir.

Adudüddin el-Îcî'ye ait ve asıl adı *Risâletü'l-ahlâk* olan *Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eser felsefî ahlâk geleneği içinde oluşan eserlerden biridir. *Ahlâk-ı Nâsırî'*nin şekil ve muhteva yönünden benzeri niteliğinde olan bu esere pek çok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden biri olan İsmail Müfid b. Ali el-İstanbulî'nin kaleme aldığı *Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eser tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

Tezin Önemi

İsmail Müfid Efendi'nin kaleme aldığı *Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eserin kelam, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, Arap edebiyatı gibi pek çok dalda eser veren ve dolayısıyla İslâm bilimlerine hakim olan bir kişi tarafından yazılması eseri önemli kılmaktadır. Osmanlı'da felsefî ahlâk geleneğini yansıtan bu eser, geleneksel bilgi birikimini aktarması ve bu bağlamda geleneğe süreklilik kazandırması açısından da önemlidir.

Tezin Amacı

Osmanlı ilim geleneğinde şerhlerin önemli bir yeri olmakla birlikte bu alanda yapılan çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu bağlamda çalışma, şerh geleneğini tanıtmayı ve bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca şârihin Îcî'nin eserine ve dolayısıyla felsefî ahlâk geleneğine katkılarını ortaya çıkarmak, seleflerinin bu gelenek içinde kaleme almış olduğu eserlerle farklılaştığı noktaları belirlemek çalışmanın amaçları arasındadır.

Tezin Yöntemi

İsmail Müfid Efendi'nin Osmanlı'nın son döneminde kaleme almış olduğu *Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri İslâm düşüncesinde felsefenin kısmı olan amelî hikmetle ilgili yazılan eserler arasındadır. Şerh, şekil ve muhteva bakımından *Ahlâk-i Nâsırî*'yi takip etmektedir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İsmail Müfid Efendi'nin hayatına dair bilgiye biyografi eserlerinde ulaşamadık. Bu nedenle Süleymaniye Kütüphanesinde araştırdığımız eserlerinin listesini ilk bölümde vermeyi uygun gördük. İslâm'da ahlâk

ilminin gelişim sürecini kavrayabilmek için Kur'an ve sünnette ahlâk konularının nasıl ele alındığını ve bu ilmin tedvin edilmesine neden ihtiyaç duyulduğunu açıklamaya çalıştık. Felsefî ahlâka daha yakın olan eserin bu alanda ele alınmasını daha iyi kavrayabilmek için İslâm'da ahlâk düşüncesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlara değindik. Ahlâk konusunun temellerine oturması ve filozofların bu konudaki görüşlerini belirleyebilmek adına klasik dönemde ahlâk literatürünün belli başlı örneklerini özet bir şekilde zikredip kısaca bilgi vermeye çalıştık. Osmanlı'nın son döneminde yazılan bu eserin daha iyi anlaşılması ve döneminin fikrî ve kültürel değerlerini yansıtıp yansıtamaması bakımından değerlendirilmesi için son dönemde Osmanlı ahlâkına ve onu etkileyen faktörlere değindik. Felsefî ahlâk geleneğinin sürekliliğini göstermesi açısından Osmanlı döneminde felsefî ahlâk alanında yazılmış eserlere ve Îcî'nin şerhlerine de bu bölümde yer verdik.

İkinci bölümde, eserin tercümesine yer verdik. Dört makaleden oluşan eserin bölüm başlıklarını belirledik.

Şerhin değerlendirmesini yaptığımız üçüncü ve son bölümde eserin bölümlerinin özetini verdikten sonra çalışmanın sadece tercümeden ibaret olmaması adına şekil ve muhteva bakımından benzediği Tûsî'nin eseri ile mukayese ederek, gerek sistem gerekse içerik bakımından benzerlik ve farklılıklarını tespit etmeye gayret ettik. Bunu yaparken müellifin felsefî ahlâk geleneği çizgisindeki sürekliliğini ve katkılarını belirlemeye çalıştık. Bunun yanında ahlâk felsefesinin tartışmalı konularında Yunan filozoflarının ve diğer ahlâkçıların görüşlerine de yer yer değindik. Dolayısıyla çalışmamızın bu bölümü ameli hikmetin kısımları olan ahlâk ilmi, ev idaresi ve devlet yönetimi hakkında yaptığımız değerlendirmeden oluşmaktadır. Bu bağlamda ahlâkın tanımı, huyun değişip değişmemesi, nefs, erdemler ve reziletler, ana erdemlerin neler olduğu, ahlâkın korunması ve ahlâkî hastalıkların tedavisi, ev idaresi ile ilgili dört unsur ve devlet idaresi gibi konulara değindik.

Şerhin kayıtlarda iki nüshası bulunmaktadır. Müellif nüshası olan ve hicri 1202 yılında neşredilen ilk nüsha Hacı Selim Ağa kütüphanesinde bulunmaktadır. Esad Efendi'ye ait olan diğer nüsha ise hicri 1261 yılında neşredilmiş olup Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır. Esad Efendi nüshası çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

BÖLÜM 1: AHLÂK İLMİNİN TEŞEKKÜLÜ

1.1. İsmail Müfid b. Ali el-İstanbulî'nin Eserleri

Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye 'nin müellifi olan İsmail Müfid Efendi'nin hayatı hakkında kayıtlarda bir bilgiye rastlayamadık. Osmanlının son dönemlerinde yaşamış olan İsmail Müfid Efendi (ö. 1217/1803)'nin kayıtlarda bulunan otuz iki eserine rastladık. Her biri kendi alanında önemli olan bu eserleri bizlere sunan İsmail Müfid Efendi hakkında kayıtlarda bilgi olmaması dikkat çekicidir.

İsmail Müfid Efendi'nin eserleri şunlardır:

1) *Hâdiyetü'n-Nakşîbendiyye* (Osmanlıca; İstinsah tarihi: 1205 / 1790)

2) *Hâşiye ' alâ Envâri't-Tenîil ve Esrâri't-Te'vîl* (Arapça)

3) *Risâle fi Sâhibi'l-Özri ve'l-A'zâri'ş-Şer'iyye* (Osmanlıca)

4) *Risâle fi mâ Yete'allaku bi Keyyi'l-Himmasâ* (Arapça)

5) *Şerhu Şemâili'n-Nebeviyye* (Arapça; İstinsah tarihi: 1203 / 1788)

6) *Terceme-i Es'ile-i Semâniyye li's-Seyyidi'ş-Şerîf* (Osmanlıca; İstinsah tarihi: 1208 / 1793)

7) *Terceme-i Muhtasari Kudûrî* (Osmanlıca; İstinsah Tarihi: 1251 / 1835)

8) *Terceme-i Risâle-i Hakkıyye* (Osmanlıca; İstinsah Tarihi:1205 / 1790)

9) *Terceme-i Fıkh-ı Ekber* (Osmanlıca)

10) *Terceme-i Hadîs-i Erbaîn* (Osmanlıca; İstinsah Tarihi: 1220 / 1805)

11) Bir Âyetin Tefsiri (Arapça; İstinsah tarihi: 1199 / 1784)

12) Bir Âyetin Tefsiri (Arapça)

13) *Hadîs-i Erbaîn Tercemesi* (Osmanlıca)

14) *Kasîde-i Bürde Tahmîsi* (Arapça)

15) *Tahmîsü'l- Kasîdeti'n-Nûniyye* (Arapça; İstinsah Tarihi:1210 / 1795)

16) *Kasîdetü’n-Nûniyye Tercemesi ve Şerhi* (Osmanlıca)

17) *Kasîde-i Bürde Tercemesi* (Osmanlıca)

18) *Kendi Kasîdesinin Şerhi* (Arapça)

19) Nazmen Muhtelif Kasîde Şerhleri (Arapça)

20) *Şerhu Kasîdeti’l- Mîmiyye li Safiyiddîn* (Arapça; İstinsah Tarihi: 1193 / 1779)

21) *Tercümetü’l – Kudûri* (Osmanlıca; İstinsah Tarihi: 1229 / 1813)

22) *Fıkh-ı Keydânî Tercemesi* (Osmanlıca; İstinsah Tarihi: 1170 / 1756)

23) *Levâyih Tercemesi* (Osmanlıca)

24) *Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Kâdi’l- Beydâvî* (Arapça; İstinsah Tarihi: 1214 / 1799)

25) *Hâşiye ‘alâ Tefsîri Sûreti Âl-i İmran mine’l –Beydâvî* (Arapça; İstinsah Tarihi: 1215 / 1800)

26) *Hâşiye ‘alâ Tefsîri Sûreti’n- Nîsa mine’l- Beydâvî* (Arapça; İstinsah Tarihi: 1216 / 1801)

27) *Hediyyet-ü Efkâri’l-Abîd İsmail Müfid* (Osmanlıca; İstinsah Tarihi: 1261 / 1845)

28) *Hâşiye ‘alâ Tefsîri Sûreti’l- Mâide mine’l- Beydâvî* (Arapça; İstinsah Tarihi: 1217 / 1802)

29) *Hâşiye ‘alâ Tefsîri Sûreti’l- Fâtiha mine’l- Beydâvî* (Arapça)

30) *Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l- Kâdi’l- Beydâvî* (Arapça)

31) *Risâle fi’s-Siyâseti’ş-Şer’iyye el-kıyasa ve’l Ahlâk el-marazıyya* (Osmanlıca; İstinsah Tarihi: 1242 / 1826)

32) *Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye* (Arapça; İstinsah Tarihi: 1261 / 1845)

1.2. İslâm’da Ahlâk İlminin Doğuşu ve Gelişmesi

İslâm’dan önce Cahiliyye dönemine bakıldığında putlara tapıcılık, içki, fuhuş gibi her türlü kötü davranışın uygulana geldiği bir toplum karşımıza çıkmaktadır. Her türlü ahlâksızlığın yaygın olduğu bu toplum içinde “İslâm” bir güneş gibi doğmuş, bütün

kötü davranışların çehresini değiştirerek yeni bir döneme "Saadet Asrına" kapı aralamıştır.

Nitekim cahiliyye dönemi şiirlerine bakıldığında ahlâk kelimesine rastlanılmazken az da olsa hulk kelimesiyle karşılaşılmaktadır. Mürûe (iyi ahlâk) kelimesi ise daha çok kullanıla gelmiştir. Hayır, hak, sehâ (cömertlik), cûd (eliaçıklık), şecaat, kerem, vefa gibi ahlâkî içerikli kavramlara da cahiliyye şiirlerinde rastlanılmaktadır. Fakat bu kavramlar İslâmî hayattan uzak olma ve ahiret inancının da olmamasından dolayı daha çok dünyevi yaşantı için kullanılan kavramlar olmuştur. Yani onlar, yaratıcının rızasına uygun bir şekilde güzel ahlâklı, erdemli olarak yaşamak yerine kendilerini dünyanın zevklerine, nefislerinin isteklerine kaptırarak menfaatleri doğrultusunda yaşamışlardır. Dolayısıyla bu kavramlar da yüce ahlâka ulaşma gayesinden uzak kalmıştır.[1]

Cahiliye dönemi Araplarında kişinin ve kabilenin gururu ön planda tutulup şeref, cömertlik, saygı duyma, hürmet gibi erdemler bu amaç doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. İslâm dini ise yanlış amaç uğruna ortaya çıkan bu erdemlerin yönünü değiştirerek rekabet, aşağılama ve kıskançlık duyguları yerine hilm, fedakarlık, merhamet, hoşgörü, özveri, şefkat gibi duyguları ön plana çıkararak dünyevi amaçlar için ortaya çıkan mücadele ruhunu, nefsin kötü alışkanlıklarını ortadan kaldırma yönüne çevirmiştir.[2] Böylece Allah'a itaatle birlikte yüce ahlâkın erdemlerine ulaşma yolu ve amacı İslâm'la birlikte belirlenmiştir. Bu değişikliğin öncüsü ve İslâm ahlâkının temsilcisi de şüphesiz ki Hz. Muhammed'dir. O'nun ahlâkı Kur'an ahlâkının ta kendisidir. [3]

İslâm ahlâkının dayandığı temellerin olması kaçınılmazdır. Bunlar Kur'an ve sünnettir. Bu kaynaklar insanların sosyal yaşantıları için gerekli olan kuralları belirler. Kur'an'da müstakil bir ahlâk bölümü bulunmadığı ve konular dağınık halde olduğu için, alimler bunları belirleyip geliştirerek ahlâk konularını sistematize etmişlerdir.

Ahlâk kelimesi Kur'an'da geçmezken onun tekili olan "hulk" kelimesine rastlanılmaktadır. Bu kelime ise bir yerde adet, gelenek anlamında, diğer yerde ise ahlâk anlamında kullanılmıştır. Nitekim ahlâk kelimesi yerine bu kelimenin muhtevasını

---

[1] Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 3.
[2] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e*, s. 4.
[3] Müslim, *Musafirin*, 139

içeren takva, birr(iyilik), hasene (iyilik), adalet, istikame (doğruluk), hayır, salih ile bunların zıttı olan seyyie (kötülük), zulüm, fahşâ, heva gibi terimlere rastlanılmaktadır. Hadislerde ise hem ahlâk hem de hulk kelimesi kullanılmıştır. [4]

İslâm'da ahlâk düşüncesinin merkezi adalet kavramında toplanmaktadır. Allah insanların birbirleri arasında adaletle hükmetmesini istemektedir.[5] Bizzat Allah'ın vahyi hak ve adaletin bir tecellisidir (Kur'an, En'am-6/115). Adalet ahlâken bağlayıcı olup Kur'an onun ahlâkî bir ideal olarak hayata geçirilmesini emreder. Haksızlık yapmak, orta yoldan sapmak, ölçüyü aşmak suretiyle adalet ilkesinin çiğnenmesi ise adaletin zıddı olan zulüm demektir. Bu terimin ahlâkî muhtevası da Kur'an'da çokça zikredilmiştir. Nitekim Kur'an'da adalet fikrinin denge, ölçü, orta yol, eşitlik, aşırıya kaçmama, haksızlık etmeme gibi temalar etrafında işlendiği görülmektedir.[6]

Ahlâk ilmi bakımından önemli olan bir diğer kavramda nefstir. Kur'ana göre nefsini arıtan kurtulmuştur; kötülüklere dalan ise ziyana uğramıştır (Kur'an, Tevbe-9/7-10). Ayrıca bir toplumun kendini (nefsini) değiştirmedikçe Allah'ın o toplumu değiştirmeyeceği de Kur'an'da ifade edilmiştir. (Kur'an, Rad-13/11)

Kur'an ve sünnette erdemlerin kişiye ve topluma faydaları, reziletlerin ise zararları üstünde durulmuştur. Kur'an eski kavimlerin haktan uzaklaşıp doğru yola girmedikçe bozulduklarını ve helak olduklarını mesellerle; bu durumun ne kadar önemli olduğunu kesin delillerle göstermiştir.

Kur'an'da insanın iyi ve kötü ahlâkî amellerinin ahirette karşılığını bulacağı, ahlâkî vazifelerini yerine getirenlerin cennetle müjdelendiği, kötü kimselerin ise cehennemle korkutulduğu ayetlerde geçmektedir. [7]

Tamamen içtimai hayatın düzeni için oluşan bu ahlâkî kurallar asıl tek bir amaç için birleşirse tam anlamıyla İslâmî ahlâka ulaşılmış olur. Bu da yapılan bütün amellerde asıl gaye olan Allah'ı hoşnut tutmak, O'na layık olmak ve O'nun rızasını kazanmaktır.

---

[4] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 5.
[5] Bkz. Kur'an, A'raf-7/29, Nahl-16/90, Rad-13/15, Nisa-4/58.
[6] Bkz. Kur'an, Nisa-4/135, Maide-5/3,9-77,87, İsra-17/29, A'raf7/31, Bakara-2/278-279
[7] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e, s. 7,* Bkz. Kur'an, Kasas-28/25, Taha-20/15, Gafir-40/17, Caşiye-45/27.

Nihayetinde ahlâk tedrici anlamda ilerleme gösterir. Ahlâkî yükselmenin son noktası ise Allah şuurunu tam anlamıyla kazanıp menfaatten uzaklaşarak tüm eylemleri O'nun rızasına uygun şekilde yapmaktır.

İslâm'da ahlâkın ilim olarak tedvin edilmesi, sistemli bir şekilde ortaya çıkışına gelince; İslâm'ın ilk yüzyılında belirli bir ahlâk sistemine ve ahlâkla ilgili tedvin edilmiş kitaplara rastlanılmamaktadır. Çünkü o yıllarda ahlâk, yukarıda bahsedilen dini kurallar üzerine kuruluydu. Dolayısıyla ahlâkın kaynağı olan Kur'an ve sünnet canlı bir şekilde yaşanmakta, ortaya çıkan problemler Hz. Peygamber (sav) 'in de hayatta olması vesilesiyle kaynağından çözülmekteydi. O yıllara müteakip zamanla yeni toplumlarla karşılaşıldıkça ihtiyaçlar farklılaşmakta, kültür alış-verişi olmakta dolayısıyla da farklı ahlâkî davranışlarla karşı karşıya gelinmekteydi. Bu durum ise, Kur'an ve Hadis ışığında ahlâkî konuları ele alan bir literatür oluşturma ihtiyacını doğurdu. Daha çok hadisçi ve fıkıhçılar tarafından yapılan bu çalışmaların başlangıcı hadislerin tasnif dönemine rastlamaktadır. Tarih olarak hicrî 2. yüzyılın ilk yıllarından itibaren sistemleşmeye başlayan ahlâk ilmi, hadis kitaplarında "Kitabu'l-edeb", "Kitabu'l-birr", "Kitabu hüsni'l-huluk" şeklinde bölümlere ayrılmıştı. Tefsirde "Ahkâm'ul-Kur'an" türünde eserler ortaya çıktı. Aynı şekilde fıkıhta da sadece amelî ahlâk kurallarını içeren eserler oluşturulmuştu. [8]

Geleneksel İslâm ahlâkının en önemli klasiklerinden biri, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünya ve'd-din*'idir. İbn Hazm'ın *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfus*'u, Ebû Nasr et-Tabersî'nin *Mekârimu'l-ahlâk*'ı da geleneksel ahlâk alanında ortaya çıkan kitaplardır.

Aynı yüzyıllarda İslâm dışındaki kültürlerde de İslâm ahlâkını sistemleştirme fikri oluşmuştu. Tercüme faaliyetleriyle birlikte yabancı kültürler yayılmaya başlamıştı. Nitekim ahlâkla ilgili ilk tercüme, Beydebâ adlı Hint filozofunun "*Kelile ve Dinme*" isimli eserini Arapçaya çeviren Abdullah b. Mukaffa (ö. 142 / 757) ' ya aittir. Akabinde İshak b. Huneyn, Aristoteles (M.Ö. 384- 322)'in *Nikamakhos Ethik*'ini "*Kitab'ul-Ahlâk*" adıyla tercüme etmiştir. Ki bu eser, İbn Miskeveyh ve onun aracılığıyla pek çok ahlâkçıyı etkilemiştir. [9] İbn Kuteybe'nin *Uyûnu'l-ahbâr*'ı, İbn Miskeveyh'in *Câvidân Hıred*'i, Mübeşşir b. Fâtik'in *Muhtâru'l-hikemi* ahlâk literatürü içinde önem taşıyan

---

[8] Mustafa Çağrıcı,*"Ahlâk", DİA, II,* 3.
[9] Hüsameddin Erdem, *Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya 1996, s. 25.

eserler arasındadır. Kâbusnâme, Siyâsetnâme, Nasihatnâme, pendnâme ve Fütüvvetnâme adı altında oluşan ahlâkî-dînî mahiyetteki edebî eserlerin daha sonraki tarihlerde ortaya çıkışı da ahlâk litaratürüne katkılar sağlamıştır.[10]

1.2.1. İslâm Ahlâkına Değişik Yaklaşımlar

İslâm ahlâkının kaynağı olan Kur'an ve sünnet dinî ve dünyevî hayatın genel sınırlarını belirlemiş, amelî kurallarını ortaya koymuş, daha sonra kelamcılar, mutasavvıflar ve filozoflar tarafından geliştirilerek ortaya çıkan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla İslâm'da ahlâkın asıl teorik, fikri ve felsefî gelişmesi kelam, tasavvuf ve felsefe alanlarında gerçekleşmiştir. Doğru ve yanlışın tabiatı, ilahi adalet, hayır-şer, hürriyet-kader, zorunluluk, mutluluk, ahlâkî eğitim, nefsin mahiyeti, fazilet-rezilet gibi başlıca ahlâk problemleri genellikle kelam, tasavvuf ve felsefe içinde tartışılmış ve bu üç alan içinde İslâm'da ahlâk düşüncesi gelişme kaydetmiştir.

1.2.1.1. Kelamî Ahlâkın Niteliği

Nihâî anlamda Kur'an ve hadislere dayanmakla birlikte genel olarak aklî metoda dayanan kelâmî ahlâk belli başlı konular üzerine kurulmuştur. Doğru ve yanlışın tabiatı, ilahi adalet ve kudret, ahlâkî özgürlük ve sorumluluk gibi problemler ahlâkî tartışmaların özünü oluşturmaktadır.[11] Bu bağlamda kader konusuyla ilişkili olarak kulların fiilleri, insanın irade ve ihtiyarı, hayır ve şer, adalet, salah ve aslah gibi konular üzerine yapılan tartışmalar ahlâkla ilgili temel düşünceleri etkilemiştir.

İslâm'ın ilk yüzyılında ahlâkın başlıca problemleri olan bu konular üzerinde tartışılmasını aklî izaha uygun olmadığı gerekçesiyle Hz. Peygamber yasaklamıştır. Fakat daha sonraki yıllarda fikri ve siyasi gelişmelerin etkisiyle bu konular tartışılır hale gelmiştir. Selef alimlerinin (fıkıhçı ve hadisçiler) Allah'ın kudret ve iradesinin mutlak ve sınırsızlığını insanın yükümlülük ve sorumluluğu ile birlikte kabul etmesi düşüncesinin istismar edilmesi ahlâkî tehlikeleri beraberinde getirmiştir. Hasan-ı Basrî'nin bu durum üzerine yazdığı *Risâle* adlı eseri kader ve onunla ilgili dini-ahlâkî problemleri ayet ve hadisler ışığında akli metotlara da dayanarak ele aldığı bir çalışmadır. Daha sonra bazı kişilerin Allah'ın ancak insanların iyiliğine olanı

[10] Mustafa Çağrıcı, *a.g.mad,* s. 3.
[11] Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri,* çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İstanbul 2004, s. 29.

yarattığını, şerrin insana nispet edilmesi gerektiğini dolayısıyla insanın hür irade sahibi olduğunu ileri sürmelerine karşın insanın güç sahibi olmadığını ve fiillerinde zorunluluk altında olduğunu söyleyen bir grup ortaya çıkmıştır. Bunların neticesinde bütün bu problemler, Mutezile ve Eş'ariyye mezhebinin ele aldığı temel konuları oluşturur.[12]

Mutezile doğru ve yanlışın akılla bilinebileceğini ve doğruyu yapıp yanlıştan sakınmanın zorunlu olduğunu kabul eder. Bu mezhep, bir şeyin güzel ve çirkin olduğuna aklın karar verdiğini ve bunda nassın herhangi bir etkisinin olmadığını savunur.[13] Fiilin ahlâkî niteliğini ise faille olan ilişkisi belirler. Yani bütün fiiller ahlâken belirlenmemiştir sadece failin iradesinden kaynaklanan fiillerin ahlâkî olup olmadığı söylenebilir. Yine fiiller tabiatlarındaki iyilik ya da kötülük sebebiyle Allah'ın emir ve yasakları haline gelebilirler.[14] Onlara göre Allah adildir ve kullarına zulmetmez. Nitekim kelâmi ahlâkın diğer ön şartı da Allah'ın adaleti ve hikmetidir. Allah kötülüğü irade etmediği gibi başkalarının yaptığı kötülüğü de irade etmez. Allah'ın bütün fiilleri gayeli ve hikmetlidir. İşlerinin gayesi ise sadece insanın faydası içindir.[15] Kullar fiillerini hür iradeleriyle yaparlar. Fiillerin oluşmasında Allah'ın müdahalesi söz konusu değildir. Eğer kişi fiilini cebir altında yapmış olsaydı bu fiilden dolayı ceza görmesi zulüm olurdu ve Allah'ın adaletinden söz edilemezdi. Halbuki Allah mutlak adildir. Fiillerinin tümü iyidir, çirkin ve kötü olan şeyleri yapmaz. Fiillerinin doğru ve maslahata uygun olarak gerçekleşmesi de hikmetinin bir gereğidir.[16] Mutezileye göre fiili yapma ya da yapmama gücü olan istitaat (güç) insanda fiilden önce ortaya çıkar. Bu güce sahip olmayan kişi yükümlü sayılamaz. Aksi takdirde bu zulüm ve kötülük olur.[17] Dolayısıyla Mutezile, gücü ahlâkın ön şartı olarak kabul eder. Kul iyi ya da kötü fillerinin yaratıcısıdır ve fiillerinden dolayı ceza ya da mükafatla karşılaşacaktır. Yani fiillerin tüm sorumluluğu insana aittir.

Eş'ariler'de iyi ve kötünün tabiatını belirlemede, mutezilenin aksine, akıl yerine ilahi irade ön plana çıkar. Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyler iyi ve kötüdür. Yani fiiller ancak emredilme ya da yasaklanma ile değer kazanır. Onlar mutezilenin ahlâkî

---

12 Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 13-14.
13 Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II,* çev. Osman Tunç, İstanbul, 1999, s. 60.
14 Macit Fahri, *a.g.e,* s.56.
15 Mustafa çağrıcı, *a.g.e,* s. 14, Macit Fahri, *a.g.e*, s.68-70.
16 Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e*, s. 255.
17 Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 16.

değerlerin mutlak olduğu ve aklın bunlar hakkındaki bilgisinin zorunlu olduğu görüşüne karşı çıkarlar. Eş'ari aklın herhangi bir şeyi ahlâkî veya dini olarak zorunlu kılmasına karşı çıkarak, akıl vasıtasıyla bilgiye ulaşılabileceğini ancak bu bilginin vahiy yoluyla zorunlu hale gelebileceğini savunur. Ona göre ilahi hikmet, fayda veya maksat içerip içermemekten ziyade Allah'ın fiillerinin onun ön bilgisine uygun olarak ortaya çıkması ve onun iradesi dışında başka bir irade tarafından gerçekleşmemesi şeklindedir. Onlar herşeyin yaratıcısının Allah olduğu ve bunların ortaya çıkmadan önce Allah tarafından takdir edilmiş olduğunu kabul ederler. İnsanın fiili ile ilahi kudret ve irade arasında bir bağıntı vardır. Yani insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmış olup insan tarafından da kesble kazanılmıştır.[18] İstitaat (güç) konusunda da Mutezile'den farklı olarak Eşariler, gücün fiilden önce değil fiille birlikte ortaya çıktığını savunurlar. İnsan ancak gücünü kullanabileceği fiili seçip yapabilir.[19]

1.2.1.2. Tasavvufi Ahlâkın Niteliği

Kelâmi ahlâk, ahlâkın daha çok teorik yönüyle ilgilenirken tasavvufi ahlâk pratik kısmıyla alakalıdır. Kelamcılar ahlâkî sorunlara cedeli olarak yaklaşmakta ve ahlâkî sorunları mantıki temellere oturtmaya çalışmaktaydılar. Oysa ki tasavvufi ahlâkta mutasavvıflar Kur'an ve sünnete daha bağlı, cedelden uzak ve doğrudan İslâm ahlâk ruhunu ortaya çıkarma çabasında olmuşlardır.[20]

İslâm'ın ilk dönemlerinde tasavvuf kelimesi kullanılmamakla birlikte Hz. Peygamber ve sahabede zühd yaşantısı görülmekteydi. Yani dünyanın fani olduğu dolayısıyla nefsin aşırı arzularına ihtiyaç dışında önem vermenin anlamsız olduğu şeklinde bir yaşantı söz konusuydu.[21] İbadetlere önem verip Allah'a yönelmek, dünya dan yüz çevirmek, lezzet, mal ve mevki gibi konularda zahid olmak ve halktan sıyrılarak ibadet için halvete girmek bu yolun gereklerindendir. Hicri II. Asırdan sonra insanların dünyaya yönelerek istekleri peşinde koşması üzerine bunların dışında kalıp kendilerini ibadete veren kimseler sufiyye ve mutasavvife şeklinde anılmaya başlamıştır.[22] Neticede tasavvuf kitap ve sünnet temelli zühd şeklinde doğmuştur ve müslümanların dikkatlerini güzel

[18] Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e*, s. 259.
[19] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 75-80.
[20] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 211.
[21] Mustafa Çağrıcı, *a.g.mad*, s. 6.
[22] İbn Haldun, *Mukaddime II*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, İstanbul 2005, s. 849.

ahlâkla ilgili ayetlere çevirmiştir. [23] Zühd kelimesini ‘dünya dan yüz çevirme anlamında ilk kullanan kimse Hasan-ı Basrî olmuştur.

Tasavvufi ahlâkta öne çıkan temel konu nefse karşı verilen savaştır. Çünkü dinin ve aklın kabul etmediği bütün çirkin ve kötü davranışların kaynağı nefstir. Tasavvufi ahlâkta nefs şeytana benzetilir. Bu nedenle kötü davranışlardan, reziletlerden kurtulmak, ancak riyazet ve mücahede yoluyla nefsin yanlış eğilimlerini yok ederek ve onu kötü huylardan temizleyerek önlenebilir.[24] Nefsin isteklerinin doğruluğu, yanlışlığı, kuvveti ve zaafı amel ve ibadetle ilintilidir. Amel iyi ise istekler de iyi, amel kötü ise onlarda kötü olur. Dolayısıyla kişi bütün amellerinde daima nefs muhasebesi yapmalıdır.[25] Nefse karşı verilen bu mücadelede hür irade kavramı karşımıza çıkmaktadır. Kişi iradesini hür kıldığı sürece ahlâkî mükemmelliğe ulaşır; bedeni ve dünyevi tutkularının bağımlılığından kurtularak Allah’a yakınlaşır. Dolayısıyla tasavvufi ahlâkta hürriyet önemli bir konumdadır. Hürriyet ahlâkın hareket noktası değil gayesidir.

Bu alanda verilen eserler ise Kur’an ve sünnete dayalı, ahlâk tartışmalarında geleneksel yaklaşımı temsil eden Abdullah b. Ebî Dünya’nın *Mekârimu’l-Ahlâk*’ı, Abdullah b. Mübârek’in *Kitabü’z-Zühd*’ü, Muhâsibî’nin *er-Riâye*’si, İbn Hazm’ın *Müdâvetü’n-nüfûs*’u, Ebu Talip el-Mekkî’nin *Kûtu’l-Kulûb*’u, aynı şekilde Kur’an ve sünnete dayanan fakat bununla beraber akli metotları da kullanan Ebu’l-Hasan el-Mâverdî’nin *Edebü’d-dünya ve’d-dîn*’idir. Gazzâlî’nin M*îzânü’l-amel* ve *İhyâ’u ulûmi’d-dîn* adlı eserleri hem amelî hem de nazarî bakımdan felsefî, dinî ve tasavvufi akımların sentezi şeklindedir. [26]

1.2.1.3. Felsefî Ahlâkın Niteliği

Felsefî ahlâk İslâm filozoflarının ahlâkla ilgili görüşlerini yansıtmaktadır. Kur’an ve sünnet tamamen görmezlikten gelinmemişse de İslâm filozofları, İslâm ahlâkını Yunan filozoflarının ahlâkî terimlerle ilgili açıklamalarından faydalanarak açıklamaya çalışmışlardır.[27] Şu halde Yunan filozoflarına borçlu olunan şey, tarifleri, müşahedeleri, hipotezleri ve analizleriyle ilmî sistem fikridir. Nitekim Kur’an ve hadis, ahlâk

---

[23] Ali Sami en-Neşşar, *a.g.e*, s. 58.
[24] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 30.
[25] İbn Haldun, *a.g.e*, s. 850.
[26] Ayrıntılı bilgi için bkz. Macit Fahri, *a.g.e,* s. 211-283.
[27] Mehmet Aydın, “Ahlâk” (İslâm Felsefesi), *DİA II,* s. 10.

filozoflarının dünya görüşlerinin esaslarını oluşturması bağlamında onlar, düşüncelerini Kur'an ve sünnetten de soyutlayamazlardı.[28] Ancak şu da var ki, Yunan düşünürlerin görüşlerine de ilgisiz kalamazlardı. Dolayısıyla burada, felsefî ahlâkın oluşumu açısından önemli olan tercüme faaliyetlerinin etkisi âşikardır. Huneyn b. İshak'ın Aristoteles'in *Nikomakhosa Ethik*'ini "*Kitabü'l-Ahlâk*" adıyla tercüme etmesiyle felsefî ahlâk alanında eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Sokrat, Platon ve Aristo'nun ahlâk görüşlerine önem veren ve onların metotlarını kullanan felsefî ahlâkçılar Kur'an ve hadislerdeki ahlâkî esasları onların sistemiyle inceleyerek yeni bir yol kat etmişlerdir. [29] Şu halde, tercüme faaliyetleriyle Müslümanların tanıdığı Pisagor, Sokrat, Platon, Aristo, Galen gibi tanınmış filozoflar, Plotinus ve Proclus gibi Yeni Platonculuk'un temsilcileri; Porphyrius, Themistius gibi tanınmış şairler; Yahyâ b. Adî, İbnu'l-Hammâr gibi hristiyan filozoflar İslâm felsefesinin teşekkülünde oynadıkları rolü ahlâk ilminin teşekkülünde de oynamışlardır. [30] Tercüme edilen eserler, ahlâk filozofları üzerinde etki ederek onların ahlâkî eylemin, doğru ve yanlışın, faziletin, mutluluğun ve diğer ahlâkî meseleler hakkındaki görüşlerini önemli ölçüde oluşturmuştur.

Şu da önemlidir ki, İslâm ahlâkçıları bir yandan Yunan filozoflarının görüşlerinden istifade ederken Hint ve İran menşeli ahlâk kitaplarını da el altında tutmuşlardır. [31]

İslâm'daki felsefî ahlâk literatürüne bakıldığında ahlâkın vahiyle doğrulandığı fakat ahlâkın kaideleri ve prensipleri bakımından vahyin doğrulamasına ihtiyaç duymaksızın tamamen kendinden dolayı geçerliliği olan bir inceleme olduğu açığa çıkmaktadır. Temelleri ise Yunan esaslarına dayalı yani Platoncu, Aristocu ya da Stoacı'dır. [32]

1.2.2. Klasik Dönem Felsefî Ahlâk Literatürü

Kindî (ö. Yaklaşık 866)

İslâm dünyasında felsefî alanda ortaya çıkan ilk ahlâk kitabı Kindî'nin *Risâle fî'l-hile li-def'i'il-ahzan* adlı eseridir. Kindî bu eserinde ve genelde Sokratçı düşünceleri yansıtır.[33] Kindî eserinde elde ettiği, sevdiği şeyleri kaybetmekten ve istediği şeylere

---

[28] İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktara Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 22-25.
[29] Hüsameddin Erdem, *a.g.e*, s. 26-27; Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, İstanbul 1993, s. 60-61
[30] İlhan Kutluer, *a.g.e*, s. 32.
[31] Osman Pazarlı, *a.g.e*, s. 63.
[32] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 101.
[33] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 102.

ulaşamamaktan dolayı kişide ortaya çıkan üzüntüden, bu üzüntüyü ve ölüm korkusunu yok etmenin çarelerinden bahseder. Bu üzüntüyü gidermenin yolu, ona neden olan şeylerden sakınmak, bu dünyanın bir oluş ve bozuluş dünyası olduğunu, bütün isteklerimizi elde etmemizin ve onlara devamlı sahip olmamızın mümkün olmadığını bilmek, elimizden gitmesi kaçınılmaz olan şeylere fazla meyilli olmamak, zihnimizi elde edemeyeceğimiz ve kaybettiğimiz şeylerle meşgul etmemektir.[34] Ona göre erdemleri kazanmanın yolu da tutkuları öldürmekten geçer. Nitekim Kindî'nin eserinde öne çıkan tema zühd ve dünya dan feragat etmedir. Kindî eserindeki görüşleriyle başta Ebubekir er-Râzî olmak üzere İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Gazzâlî gibi pek çok İslâm düşünürünü etkilemiştir. [35]

Ebubekir Râzî (ö. Yaklaşık 925)

Ebubekir er-Râzî, ahlâka dair ilk kapsamlı eser yazan filozof olarak kabul edilir. Ondan önce Kindî ahlâka dair eser yazmışsa da üzüntü ve ölüm korkusu gibi belli konuları ele almasından dolayı eseri genel bir ahlâk kitabı olarak görülmemektedir.[36] Râzî'nin eseri, onun ahlâk anlayışının özünü ifade eden *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'dir. Râzî, genel felsefesinde olduğu gibi ahlâk anlayışında da Platon'un görüşlerinden faydalanmıştır. Hatta Macit Fahri, Râzî'nin İslâm'ın en büyük Platoncusu olarak isimlendirildiğini söyler.[37]

Râzî görüşlerini dine dayandırmaksızın akılla temellendirmeyi tercih etmiştir. O, akıl ile arzular arasındaki mücadeleden bahsederek, aklın hakim olmasıyla arzuların önüne geçilebileceği, insanın yaşadığı dünyayı anlamasına yardımcı olup yaşamını güzelleştiren, onun hedeflerine ulaşmasında aracı olan, ahlâkı düzeltmeyi sağlayan nefsin idare edicisi konumunda olan ve Allah'ın insana verdiği en büyük nimet olarak kabul ettiği aklın önemine eserinde vurgu yapar. İnsanın akıl ile Allah'ın bilgisine ulaşacağını, yine akılla hem bu dünya da hem de ahirette elde etmek istediklerini kazanarak mutlu olacağını ifade eder. Onun ahlâk felsefesinin amacı da nefsi aklın hakimiyetinde tutarak, insanı huzura ve mutluluğa kavuşturmaktır. [38] Râzî'nin aklı ön

---

[34] Ebu Yusuf b.İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, İFAV, İstanbul 1998, s. 48-49, 52-58, 64-66.
[35] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e*, s. 38-39.
[36] Hüseyin Kahraman, *Ebu Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul 2004, s. 38, Mustafa Çağrıcı, *a.g.e*, s. 45.
[37] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 106.
[38] Hüseyin Kahraman, *a.g.e*, s. 34; Macit Fahri, *a.g.e*, s. 107.

plana çıkararak dünya hayatına karşı ilgisizliği, ölümü önemsememeyi, sabır, kanaat gibi erdemleri kazanmayı sağlayan bir ahlâkla donanmayı esas alarak Sokrat ve Stoa ahlâkını yansıttığı söylenebilir.[39]

Râzî, Platon'da olduğu gibi nefsin melekelerini inceler. Üçlü nefs anlayışı olarak kabul edilen düşünen nefs, öfke nefsi ve şehvet nefsini açıklayarak bu güçlerin ifrat ve tefrit gibi her türlü aşırılıktan uzakta tutulup dengeli (itidal) duruma getirilmesinin ahlâkî erdemleri kazanmak için gerekli olduğunu belirtir. İnsanın bu dünya da mutluluğu kazanmasını engelleyen hırs, kendini beğenme, öfke, kıskançlık, yalan, cimrilik, şehvet düşkünlüğü, üzüntü, hayasızlık gibi nefsin kusurlarını, kötü alışkanlıklarını bilmenin önemini ve bunların tedavi yollarını açıklar. Nitekim ruhani tıbbın yani ahlâk ilminin amacı da budur.[40]

Râzî, yaratılış amacının hazları elde etmek değil, bilgiye ve adalete ulaşmak olduğunu söyler. Hazcılığa getirdiği eleştiri de Platoncu terimlerle açıklanmıştır. Lezzeti ise elemden kurtulmanın verdiği rahatlık olarak açıklamakla elemi lezzetin önüne koyar. Bu ise bazı düşünürler tarafından onun kötümser ahlâk anlayışına sahip bir filozof olarak görülmesine sebep olmuştur.[41] Nitekim *et-Tıbbu'r-rûhânî*'de de reziletler konusuna ağırlık vermesi, bu anlayışın bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Râzî'nin ahlâk felsefesi dine ya da haz ve eleme dayanmaktan ziyade akla dayanan ve gayesi mutluluk olan felsefî bir ahlâktır.

Fârâbî (ö. 950)

Felsefenin ahlâk sahasında sistemleşmesi Fârâbî sayesinde gerçekleşmiştir. Psikoloji, ahlâk, siyaset ve metafizik onun felsefesinde bir bütünlük arz eder. Fârâbî'nin *Tahsîlü's-saâde, et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* ve *Fusûlü'l-medenî* adlı eserlerinin ana konusu ahlâk olmakla birlikte *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı

---

[39] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 45.
[40] Hüseyin Kahraman, *a.g.e,* s. 38-41; Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 48; Bilgi için bkz. Macit Fahri, *a.g.e,* s. 107-110.
[41] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 50; Hüseyin Kahraman, *a.g.e,* s. 41; Ayrıca bilgi için bkz. *Aynı eser*, s. 118-162.

eserleri de siyaset felsefesi içinde ele alınan ahlâk konuları ile haz ve saadet konularını içerir.[42]

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temelinde eğitim ve iyi davranışlar, hedefinde ise mutluluk vardır. Ona göre gerçek ve en yüksek mutluluk, insanların isteklerini elde edip maddî ve bedenî rahatlık hali olmayıp, insanın akla uygun yaşama sonucu ulaştığı bilgi ve ahlâkla kazanacağı bir yetkinliktir. Bu ise heyülani seviyede olan insan aklının bilfiil akıl durumuna geçmesi ve müstefad akıl seviyesinde hakikatleri elde etme gücüne kavuştuktan sonra faal akılla birleşerek (ittisal) evrensel bilgiyle aydınlanmasıdır. Böylece insan aklının maddi boyuttan sıyrılıp manevi varlık olan faal aklın feyziyle aydınlanması sonucu gerçek mutluluk elde edilmiş olur.[43] Dolayısıyla bütün gayelerin nihai noktasını ifade eden ittisal kavramı, onun siyaset ve ahlâk felsefesinin de temelinde yer alır.

Fârâbî, Aristo da olduğu gibi, erdemlerin alışkanlıklardan mı yoksa yaratılıştan mı olduğu konusunu ele alır. İnsan iyi ve kötü davranışlara doğuştan sahip olmadığı gibi bunlara eşit ölçüde yatkın olarak doğar. Yani erdemli ve erdemsiz davranışları istidatı ölçüsünde elde eder. Şu halde ahlâk kesbidir; yani insan sahip olmadığı ahlâkî bir davranışı kendi çabasıyla kazanabilir. Bu davranışlar tekrar edildikçe alışkanlık haline dönüşür.[44] Bu da eğitim ve alışkanlıkların ahlâk konusunda ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Her erdemi elde etme istidatı imkansız olmamakla birlikte çok zordur. İyi ve güzel davranışları huy ve karakter haline getirme alışkanlıklarla mümkündür. Ahlâk, alışkanlıklarla elde edildiğine göre onun değiştirilmesi de söz konusudur. Fakat ahlâkî olmayan davranışlar nefse yerleşirse onların değiştirilmesi kolay olmamaktadır. Onların sadece bastırılması mümkün olabilir. Kişiyi mutluluğa götürecek erdemlerin kazanılması ve korunması ise büyük bir çaba gerektirir. Ona göre erdemli davranış ise yine Aristo'da olduğu gibi her biri rezilet olan ifrat ve tefrit gibi iki aşırılık arasındaki 'orta' olarak ifade edilen dengeli davranıştır.[45]

Rasyonalizm Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde de hakimdir. Ahlâkî olgunlaşma bedensel davranışlar yanında akıl yolu ve fikri çalışmalarla elde edilir. İnsanın yetkinleşmesi için

[42] Mehmet Aydın, *a.g.mad*, s. 11.
[43] Mahmut Kaya, " Fârâbî", *DİA, II,* s. 153.
[44] Macit Fahri, *a.g.e,* s. 119; Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 83.
[45] Mahmut Kaya, *a.g.mad,* 153; Macit Fahri, *a.g.e,* s. 120.

en üstün hayır olan mutluluğa ulaşmanın şartı da erdemleri elde etmektir. Fârâbî insanların sahip olduğu erdemleri nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî olmak üzere dört kısımda inceler. Nazarî erdemler; tabî varlık ve olaylar hakkında bilgilerden başlamak üzere matematik, mûsikî, mekanik, astronomi gibi bilgi alanları ile ilgilidir. Bunun yanı sıra canlı varlıklar, insan ve onun maddî, biyolojik, psikolojik yapısına dair bilgiler ile varlığın en son ve en yüksek ilkesi olan Allah ile metafizik varlıklar hakkındaki bilgileri de içine alır. Fikrî erdemler; düşünme gücünün fert ve toplum için en yararlı olanı araştırma çabasıdır. Sanatta ve pratik hayatta faydalı olanı araştırıp bulma da ona aittir. Ahlâkî erdemler; insanın iradesi ile aşırılıktan uzak iyi, doğru ve güzel olan davranışı elde etmesidir. Erdemlerin niteliği de iradi, kapsamlı ve sürekli olmalıdır. Düşünme erdeminin değeri ahlâkî erdemlerin varlığına bağlıdır. Amelî erdemler ise; insanın çeşitli sanat ve mesleklerde kendini iyi yetiştirmesiyle elde edilir.[46] Ona göre bu dört erdem bir milletin ya da bir şehirde yaşayan insanların özelliklerini şekillendirirse, o millet ya da halk, dünyevî ve uhrevî mutluluğu kazanmış demektir.[47]

Aristo gibi Fârâbî'ye göre de ahlâk ve siyaset iç içedir. Ahlâk siyasetin alt koludur. O, siyaset ve ahlâk felsefesinde eylemlerin sadece nasıl olması gerektiği ile ilgili değil aynı zamanda bu eylemlerin kendileri ile ilgili açıklamalara da yer vermiştir. Dolayısıyla onun ahlâk felsefesi sadece öğütler içeren bir ahlâk anlayışı değil insan eylemlerinin varlık yapısı, hangi alanlara yönelik oldukları ve bu yapıp-etmelerinin en üstün amacının ne olduğu üzerinde açıklamalara yer veren bir anlayıştır. Bu da siyaset felsefesi bağlamında değerlendirilmiştir. Onun ahlâk ve siyaset felsefesinin amacı mutluluktur. İnsanın sosyal bir varlık olduğundan yola çıkarak ahlâkî yetkinliklerin ancak bir toplum içinde kazanılacağını, bunun da bedenin bütün organları arasındaki uyum gibi siyasi bir teşkilatla gerçekleşebileceğini düşünür.[48] Bu sebeple mutlu bir toplum için ahlâkî erdemleri kazanmış bireylerin olması şarttır.

Fârâbî, insan topluluklarını tam gelişmiş ve az gelişmiş olarak ikiye ayırır. Tam gelişmiş topluluklar büyük(birleşik devletler), orta (devlet) ve küçük (şehir) olmak üzere üçe; az gelişmiş topluluklar ise aile, sokak, mahalle ve köy olmak üzere dörde ayrılır. Yine o, devleti faziletli olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırır. Faziletli devletin

---

[46] Mehmet Kasım Özgen, *Fârâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi,* İstanbul 1997, s. 82-89; Mustafa Çağrıcı, *a.g.e*, s. 86-89; Mahmut Kaya, *a.g.mad,* s. 153

[47] M, Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000, s. 67.

[48] Mehmet Kasım Özgen, *a.g.e*, s. 49.

tek bir şekli bulunurken faziletsiz devletler sapık, fasık, değişebilen ve cahil olmak üzere dörde ayrılır. Fârâbî, devlet başkanının niteliklerinden bahseder. Bu niteliklere sahip olan kişinin hem erdemli devletin hem milletin hem de bütün yeryüzünün reisi ve imamı olabileceğini söyler. Fârâbî bu görüşlerini belirlerken Platon'un devlet hakkındaki görüşlerinden etkilenmiştir.[49]

İbn Sinâ (ö. 1037)

Yeni Platonculuğun önemli temsilcisi olan İbn Sinâ, genel felsefesi içinde ahlâka fazla ağırlık vermemekle birlikte ahlâk alanında ciddi bir çalışması bulunmamaktadır. Onun ahlâk ilmine dair İlmü'l-ahlâk adlı eseri kısa bir risâle şeklindedir. Ayrıca onun bir buçuk sayfalık Ahlâk ve Psikolojik Duygular adlı eseri ile İyilik ve Kötülük adlı tek sayfalık kısa bir eseri de mevcuttur.[50]

İbn Sinâ, ahlâka dair düşüncelerini ilahiyat çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla onun ahlâk felsefesi metafizik ve nefis görüşü ile bağlantılıdır. O, ahlâkı metafiziğin tamamlayıcısı olarak kabul eder. Ahlâk felsefesinin konuları lezzet-elem, irade-ihtiyar, fazilet-rezilet, saadet-şekâvet, hayır-şer gibi kavramlar üzerine değerlendirilen insan davranışlarıdır. [51]

İbn Sinâ, ahlâkî kavramları ortaya koymada aklın yeterli olmadığını, tecrübe ve mantıkla bu kavramların içeriğinin belirlenemeyeceğini dolayısıyla ahlâkın dine dayandığını, bu içeriği belirleyen şeyin de din olduğunu belirtir.

İbn Sinâ, *İlmü'l-ahlâk* adlı eserinde insanın ilimleri öğrenip teorik olarak tabiatını yetkinleştirdikten sonra, erdemlerin kazanılması ve reziletlerden kaçınma yollarını öğrenip pratik anlamda kendisini yetkinleştirmekle gerek bu dünya da gerekse ahirette kendisini mutluluğa ulaştıran mükemmelliği sağlayacak yükümlülüklerini konu alır.[52]

İbn Sînâ da Aristo gibi ahlâkın sonradan kazanıldığını düşünerek insanın yaratılış gereği erdem ve rezileti işleme gücünde olduğunu ifade eder. Ona göre, erdem ve reziletler alışkanlıklarla elde edilir ve onların değiştirilmesi de imkan dahilindedir. Nefsin nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç gücü vardır. İnsanî nefsin fonksiyonu ahlâkî eylemleri ortaya çıkaran yapma gücüdür. Nefsin bu yapma gücü beden üzerinde hâkimse bu iyi

---

[49] Mahmut Kaya, *a.g.mad*, s. 153. Bilgi için bkz. Mustafa Çağrıcı, *a.g.e*, s. 75-79.
[50] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 125.
[51] Ali Durusoy, *"İbn Sînâ ", DİA, XX*, s. 327.
[52] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 125.

ahlâka, eğer yapma gücü bedene hâkim olmayıp tutkularına yenik düşerse bu kötü ahlâka sebep olur.[53]

Ona göre temel erdemler nefsin güçleri olan şehvet, gazap ve akıl gücünün dengede tutulmasıyla oluşan iffet, şecaat ve hikmettir. Bunların yetkinleşmesi ile oluşan dördüncü erdem ise adalettir.[54]

İbn Sînâ, hayır ve şer problemini Allah'ın ilim, inayet ve cömertlik sıfatlarıyla temellendirir. Allah kendi zatını bildiği gibi bu dünyadaki hayrı da bilir. O, en yüksek hayrı düşünür ve düşündüğü şey hayır olarak kendisinden taşar. Bu da Onun inayetini gösterir. Allah'ın her varlığa eksiksiz bir hayrı vermesi de onun cömertliğini gösterir. O'nun kendisinden taşan ilk gerçek, mutlak hayırdır. Dolayısıyla var olan her şey temelde iyidir.[55]

Kötülük ise hayra oranla az da olsa varlığı zorunludur. Fakat bu, hayır gibi varlıkta zâtî değil ârizîdir. Kötülük oluş ve bozuluş aleminde görülür; fakat bu, varlık düzeninin oluşumunda amaçlanmış bir durum değildir. Kötülük, oluş ve bozuluştan etkilenen maddenin, alması gereken sureti tam olarak alamayıp yetkinliğine ulaşmaması sonucu oluşan bir durumdur. Mesela insanın suda boğulması ya da ateşte yanması, bitkinin alması gereken güneş ışınlarını alamayıp yetişememesi gibi. Şer sayılan bu fiillerin yaratılış amaçlarında kötülük yoktur. Ne var ki, bunlar rastlantılar sonucu ortaya çıkan, yaygın, sürekli ve kalıcı olmayan durumlardır. Yine o, insanın karşılaştığı kötülükleri sadece bu alemle sınırlar. Asıl kötülük ise bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirecek olan nefisle ilgilidir. Nefse ilişkin iyilik ve kötülük de nefsin idrakleri ile alakalıdır. Nefsin tabiatına uygun olanı idrak etmesi hazza, bunun tersi ise eleme sebep olur. [56] Dolayısıyla ruha haz veren şey hayır, elem veren şey ise şer olur. Nitekim nefsin tabiatına uygun olanı idrak etmesi onun yetkinliğini gösterir.

İbn Sînâ mutluluğu, dini-metafizik bir yetkinliğe ulaşmış insanın duyduğu haz olarak ifade eder. Nâtık (düşünen) nefsin bu yetkinliğe ulaşması ile elde edilen mutluluk, nazari ve ameli akıl gücüyle mümkün olur. Sonuçta insanın kendisine mutluluğu kazandıracak yetkinlikleri bilmesi ve onları elde etmek için çaba sarf etmesi gerekir.

---

[53] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 98-100.
[54] Macit Fahri, *a.g.e,* s. 125.
[55] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 101.
[56] Ali Durusoy, *a.g.mad,* s. 328.

İnsanın öfke ve şehvet güçlerinin de aşırı etkilerinden kurtulması mutluluğu elde etmek için şart görülmüştür.[57]

Ahlâkî açıdan insanın amacı bu dünya da erdemli, öte dünya da da mutlu olmaktır. Nitekim İbn Sinâ'nın ahlâk felsefesi insanın yetkinleşmesine bağlı olarak arzuların dengede tutulmasına dayanan erdem ve mutluluk ahlâkıdır.

İhvân-ı Safâ (10. Asır)

İhvân-ı safâ'nın *Resâ'il* adlı eserinde ahlâka ait görüşleri, felsefî ahlâkın gelişimi açısından büyük bir öneme sahiptir. *Resâ'il*'de İslâmi kaynakların etkisi olmakla birlikte Yunan felsefesinin, Yeni Platonculuğun, Pisagorculuğun, Hint felsefesinin, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin etkileri de görülmektedir.[58] Bu eserde din, felsefe ve ahlâk arasında ilişki kurmaya çalışan İhvân, tasavvufun ahlâkla olan ilgisine de dikkat çekmektedir.

İhvân-ı safâ'nın ahlâk felsefesinin temeli, ruhun ebedi saadeti kazanabilmesi için nazari ilimleri öğrenmesine, salih amelleri de uygulamasına dayanır. Felsefî ve dini ilimlerdeki gerçekleri ortaya çıkarmayı amaçlayan İhvân, bu iki disiplinin gayesinin beşerin imkanı ölçüsünde Allah'a benzemesi şeklinde açıklamıştır. Bu gayeye ulaşmak da varlıkları hakikatiyle tanımak, doğru inancı elde etmek, ahlâkı olgunlaştırmak, güzel ve iyi fiiller yapmakla mümkündür.[59]

İhvân, insanın ruhi ve ahlâkî olgunlaşmasını kendisini tanımasına bağlar. Nefsini tanımayan, beden ve ruh arasındaki farkı göremeyen insanın ahiretini önemsemeyip kendisini sadece bu dünyaya verdiğini; nefsini tanıyan kişinin ise manevi hayatına yönelerek kendisini ahirete hazırladığını, hayırlara yönelerek kötü davranışlardan da kaçındığını belirtir.[60]

İhvân, ahlâkî vasıfların kaynağını dört ilkeye bağlamaktadır. Bunlardan ilki olan ahlât-ı erbaa (kan, balgam, sarı safra, kara safra)nın ahlâkî eğilimlerde etkili olduğunu ifade eder. Ahlât-ı erbaanın terkibiyle dört çeşit karakter oluşur. Genellikle sıcak mizaçlılar; cömert, cesur, zeki, soğuk mizaçlılar; tembel ve hantal, ıslak mizaçlılar; ahmak, kararsız, zeki olmayan, kuru mizaçlılar ise; kararlı, sabırlı, kindar ve cimri

---

[57] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 103-104.
[58] Mehmet Aydın, *a.g.mad,* s. 11.
[59] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 54.
[60] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 59-60.

şahsiyetlerdir. İkinci olarak iklim ve coğrafi şartların farklılığı ahlâkî eğilimlerde etkilidir. Yani sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluk gibi iklim şartları ahlâkî karakterleri belirler. Üçüncüsü meteorolojik ve astrolojik şartlardır. Burçların ve yıldızların insanın ahlâkî vasıflarında etkili olduğu açıklanır. Dördüncü olarak sosyal çevrenin ve eğitimin ahlâkî vasıfların oluşumuna etkisi açıklanır. Bu vasıfların oluşmasında ailenin, öğretmenin ve büyüklerin, adet ve geleneklerin etkisi büyüktür. [61]

İhvân, huyların tabî veya kesbî olduğu konusunda uzlaşmaya giderek bazısını tabî ve değişmez, bazısını ise kazanılmış ve değişebilir huylar olarak kabul eder.[62] Bu huylar ise bitkisel, hayvanî ve insanî nefsin güçleri olan şehevî, gazabî ve aklî güçlere aittir.[63] İhvân, doğumundan ölümüne kadar insanın erdemleri kazanmaya meyilli olduğunu belirtir. İnsanın hayrı ve şerri yapabilme gücüne sahip olduğunu, ahlâkî davranışların da eğitimle kazanılacağını ifade eder.[64]

İhvân, ahlâkî hayır ve şerleri ameller ve kazançlar ile bunların karşılıkları olan ceza ve mükafat şeklinde ikiye ayırmış; hayrı ve şerri de bilgi, ahlâk, görüş, söz ve amel olmak üzere beş alanda incelemiştir. İlahi kanunun emrettiği şeyler iyi, yasakladığı şeyler ise kötüdür. Aklın hayrı şerden ayırabilmesi için de insanın nefsini temizlemesi gerektiği vurgulanır.[65] İhvân, yıldızların hayır ve şerde etkili olduğunu ifade eder. Nefsini terbiye eden kişilerin hayrı işleyebileceğini söyler. Maddenin noksan oluşundan dolayı her zaman hayrı kabul edemeyeceğini, şerrin de madde aleminde özellikle bitkilerde ve hayvanlarda görüldüğünü fakat bunun da her zaman ve devamlı olmadığını belirtir.[66]

İhvâna göre her şey hayır için, hayır ise kendisi için istenir. İhvân, mutlak hayrın mutluluk olduğunu ve mutluluğun ise kendisi için amaç olduğunu ifade eder. Mutluluk da nefsin terbiye edilmesiyle kemale ulaşma halidir. Onlara göre mutluluk dünyevi ve uhrevi olmak üzere ikidir. Dünyevi mutluluk, her varlığın en iyi hallerde en üstün gayelere doğru yaşamını sürdürmesi; uhrevi mutluluk da her nefsin en iyi hallerde en üstün gayelere doğru yönelerek ebediyen varlığını sürdürmesidir.[67]

---

[61] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 136-137, Mustafa Çağrıcı*; a.g.e*, s. 62-63.
[62] Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri,* Ankara 1980, s. 68.
[63] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 138.
[64] M. Muhammed Şerif, *a.g.e*, s. 111.
[65] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e,* s. 67.
[66] Cavit Sunar, *a.g.e,* s. 84.
[67] Cavit Sunar, *a.g.e*, s. 84-85.

İhvâna göre nefsin asıl ve tam mutluluğu, Yeni Platoncu ve Fârâbî'de olduğu gibi ruhun bedenden sıyrılarak akla yönelmesi, onunla birleşerek aydınlanmasından ibarettir.

İbn Miskeveyh (ö. 1030)

İbn Miskeveyh, İslâm filozofları içinde çalışmaları bakımından ahlâka en çok ağırlık vermesinden dolayı en büyük ahlâk filozofu olarak kabul edilir. İbn Miskveyh'in bu alanda en önemli eseri *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîru'l-a'râk* adlı eseridir. Ondan kırk yıl önce yaşamış olan Yahya b. Adi'nin *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı eserinden Miskeveyh'in haberdar olup olmadığı bilinmemekte fakat eserin genel yapısı ve konuları benzerlik arz etmektedir. Ahlâk içerikli olan *Tertîbü'-saâde*, içinde adalate dair kısa bir risâle bulunan *Kitâbu'l-havâmil ve'-ş-şevâmil*, psikoloji konularını tartıştığı ve dolayısıyla ahlâkla yakından ilgili olan *Fevzu'l-asğar*, sistemli bir ahlâk kitabı olmamasına rağmen *Tehzîb*'i tamamlayıcı nitelikte olan *Câvidân Hıred* onun diğer eserleridir.[68]

Eserini oluştururken Aristo'dan etkilenen İbn Miskeveyh, İslâmi ilkelerle bağdaşmayan görüşlerinde Aristo'dan ayrılmış, felsefî ahlâk konularının olgunlaşmasında belirleyici bir rol oynamış, eserinde ayet ve hadislere yer vermesiyle kendisinden sonra gelen birçok ahlâkçıya kaynak olacak bir eser ortaya çıkarmıştır.[69] Onun Tehzîb'i oluşturma amacı ise, çaba sarf etmeden, kolaylıkla, doğru ve güzel davranışlar ortaya koyabilmek için en uygun ahlâkî vasıfları ve istidatları elde etmek, bunları ise düzenli ve metotlu bir şekilde yerine getirmektir.

İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'i on maksatı içeren bir giriş ve altı Makaleden oluşur. Girişte nefsin mahiyeti üzerinde ayrıntılı açıklamalarda bulunan İbn Miskeveyh, makaleler kısmına ahlâk ilminin prensipleri olan nefs ve kuvvetleri, hayır ve mutluluk, faziletler ve reziletleri açıklamakla başlar. İnsan tabiatı ve terbiyesi, onun kemale ulaşma yolları, hayır ve hayrın kısımları, mutluluk mertebeleri, adalet, muhabbet, ruh sağlığı ile ruh sağlığının korunması ve tedavisi gibi konularla eserini tamamlar.[70]

---

[68] Macit Fahri, *a.g.e*, s. 153-154.
[69] Mustafa Çağrıcı, *a.g.e*, s. 107.
[70] Cavit Sunar, *a.g.e*, s. 34-35.

1.2.3. Osmanlı'da Ahlâk

Yaklaşık altı asır çeşitli ülkelerde ekonomisiyle, siyasetiyle, din ve ahlâkıyla hakim olmuş Osmanlı'nın ahlâkı için İslâm ahlâkı görünümünde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu ahlâk Osmanlı'nın ilmi, kültürü, siyaseti, ekonomisi, örf ve adetiyle birleşip bütünleşerek yeni bir çehre kazanmış olup Türk-İslâm ahlâkı haline dönüşmüştür. Yani yukarıda da bahsetmiş olduğumuz İslâm ahlâkı Osmanlı ahlâkının zeminini oluşturmaktadır.

Osmanlı ahlâkını dînî ve özellikle tasavvufi ahlâktan ayrı düşünmek mümkün değildir. Çoğu eserde "iyiliğin ve kötülüğün kaynağı", "eğitim ve telkin yoluyla kötü huyların değiştirilmesinin imkanı" ve bunun gibi daha pek çok konu tartışıla gelmiştir. Osmanlı eserlerini tasnif etmek de oldukça güçtür. Şu söylenebilir ki bunların büyük bir kısmı normatif (kural koyucu, olması gerekeni söyleyen, amelî) ahlâkla ilgilidir. Bu nedenle eserler, kişilerin, şahsî ve içtimâî hayatlarını ilgilendiren öğütler manzûmesi şeklindedir. Elbette eserlerin sadece normatif ahlâktan ibaret olduğu söylenemez. Şöyle ki Osmanlı ahlâkçıları, yoğun bir şekilde, kadim felsefe geleneğinden de yararlanarak fazilet ve saadet konuları üzerinde düşünmüşlerdir. [71]

18. asra kadar, İslâm ahlâkı temelli Türk-İslâm ahlâkı, Osmanlı toplumunda bütün canlılığı ile yaşanmış ve uygulanmıştır. 18. asırdan sonra ise Tanzimat (1839–1876) hareketlerinin de tesiriyle bu canlılık etkisini kaybetmiş, Osmanlı toplumunda yavaş yavaş ahlâkî çözülmeler görülmeye başlamıştır.

Tanzimat'la başlayan bu dönemde Osmanlı ahlâkını etkileyen faktörler şu şekildedir:

Osmanlı'nın Siyasi Durumu: Bu dönemde Avrupa, ortaçağ krallığından kurtulmuş, ekonomik ve siyasi alan ile değerler alanında yeni bir dünya görüşü edinmiştir. Avrupa'nın asıl amacı ise Türkleri İslâmiyet'ten uzaklaştırmak, halifeyi etkisiz konuma getirerek İslâm dünyasını başsız bırakmaktır. Onlar Osmanlı'yı dıştan savaşlarla, içten de azınlıkları kışkırtarak yok etmeyi planlamışlardı. Avrupalının bu faaliyeti Osmanlı içinde çabucak etkisini göstermiş ve azınlıklar haklarını aramaya başlamışlardır. Gerçi 20. asra kadar Osmanlı geniş topraklara sahip görünse de içte otorite sarsılmıştı. Devlet

---

[71] Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica,* c. 1, Ankara 2005, s. 140.

idaresi ve devlet adamları değerlerini yitirmiş, içte isyanlar ve ekonomik krizler önemli boyutlara ulaşmıştı.[72]

19. asırda pek çok batılılaşma hareketleri görülmüş fakat ilk etkili adımı II. Mahmut atmış ve beraberinde pek çok yenilik getirmiştir.

Tanzimat (1839 – 1876) ise modernleşmenin fiilî başlangıcı olarak kabul edilir. Fakat bu hareket de ileriye dönük etkiler gösterememiş ve istenilen başarıya ulaşamamıştır. Çünkü bir an önce modernleşmek isteyenler, ilmi ikinci plana atarak yaşayış biçimi, kılık-kıyafet, sosyal teşkilat gibi ayrıntılar üzerinde durmuştur. Hürriyet, adalet, demokrasi ve eşitlik gibi Tanzimat'la ortaya çıkan fikirler daha çok azınlıkların işine yaramıştır. Azınlıklar yüksek memurluklara getirilmiş, ekonomik yönden onlara destek sağlanmış, bu imtiyazlar ise, onları Osmanlı'ya bağlamak yerine onların Osmanlı'dan daha çabuk kopmalarına sebep olmuştur. Hatta Meşrutiyet döneminde adalet, hürriyet ve eşitlik gibi fikirlerin arkasına sığınarak meclis içine giren siyasi partilerin çoğunluğu azınlığın elindedir. Bu partiler ise Osmanlı'nın aleyhine iş görmeye başlamıştır. [73]

20. asırda Osmanlı'da siyasî ve içtimâî alanda değişiklikler meydana gelmiştir. Siyasi otoritenin sahibi olan İttihat ve Terakki, bu dönemde başarılı olamamış ve memleketi felakete sürüklemiştir. Bu dönemde Osmanlı, askeri yönden de iyice zayıflamıştır.[74]

Neticede Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan modernleşme hareketleri olumlu sonuçlar vermemiştir. Çünkü Osmanlı, ne bağlı olduğu doğu medeniyetinden kopabilmiş ne de batılılaşabilmişti.

Osmanlı'nın Sosyal Durumu ve Ahlâk: İlk sosyal ve ahlâkî bozulma devlet adamları ve askerlerde görülmektedir. Bu bozulma haliyle halka, özellikle de gençlere, sirayet etmiştir. İlginçtir ki gençler, modernlik ve medenîlik adına oyunda, eğlencede, kahvede ve içkili mekanlarda vakitlerini geçirmekteydi.

Halkın bozulma sebepleri arasında, siyasî istikrarsızlıklar, ilmiye sınıfının bozulması, hürriyet, eşitlik ve kardeşlik gibi fikirler ile sosyalizm, pozitivizm ve masonluk gibi akımların yayılması; batıcılık hastalığına tutulup geçmişe ait ne varsa ortadan kaldırma

[72] Hüsameddin Erdem, *a.g.e,* s. 36.
[73] Hüsameddin Erdem, *a.g.e,* s. 37.
[74] Hüsameddin Erdem, *a.g.e,* s. 38.

çabaları, yabancıların Osmanlı içinde otel, kahve gibi kendi yerlerini kurup kendi yaşayışlarını buralarda sürdürmeleri; birçok Türk'ün de buralara gidip onlarla içli dışlı bulunmaları, azınlıkların ve Müslümanların dinlerine lakayt olmaları sayılabilir. [75]

1914 Harbi Osmanlı için, her anlamda yıkım olmuştur. Savaşın getirdiği bunalım Osmanlı'da ilmî, iktisadî, sosyal ve ahlâkî hayatı olumsuz yönde etkilemiş; her türlü kötülük Osmanlı içine yayılmıştı.

Son dönemde ekonominin bozulması hem devlet ahlâkını hem de halk ahlâkını olumsuz yönde etkilemişti. Ekonomik durumun bozulması ahlâkî geriliğin artmasına ve devletin zayıflamasına sebep olmuştu. Yeniçeriler Osmanlıya kafa tutmaya başlamış, devlet belli kişilerin işlerini yapar olmuş, ahlâk gittikçe bozularak yalan, yağcılık, rüşvet, ikiyüzlülük, güçlülere boğun eğip zayıf olanı ezme ve gizli işlerle uğraşma devletin politikası haline gelmişti. [76]

19. asrın sonlarına doğru aydın, cahil herkes millî ahlâkın değişmez niteliklerine karşı gelmeye başlamış, eski Türk ahlâkıyla alafranga ahlâk birbirine karıştırılır hale gelmişti.[77]

Avrupa, Osmanlı'yı ortadan kaldırmak için devletin içinde bulunan Türk olmayan unsurları kışkırtıyor, en kötü ahlâksızlıkları medeniyet adına yaptırıyordu. Tanzimat'ın azınlıklara sağladığı haklardan yararlanan gayr-ı müslimler vergilerden muaf olmayı fırsat bilerek ticarette ve sanatta ilerleme göstermişler, bu ise faizcilik, tefecilik ve karaborsaya bulaşmalarını ve akabinde ticari ahlâksızlığı doğurmuştu. Aynı şekilde gayr-ı Müslim kadınların Tanzimat'tan önce gizli olarak yaptıkları fahişelik, Tanzimat'tan sonra ise aşikar hale dönüşmüştü. Zamanla bu kötü örnekler Osmanlı içinde yayılmaya başlamıştı.[78]

Sonuç olarak Osmanlının ilmî, siyâsî, iktisâdî ve içtimâî alanda gerileyişi ahlâkî bozulmayı da beraberinde getirmiş, bu ise başta devlet adamları olmak üzere halkta da dejenerasyona sebep olmuştur.

[75] Hüsameddin Erdem, *a.g.e,* s. 44.
[76] Hüsameddin Erdem, *a.g.e,* s. 48.
[77] Hüsameddin Erdem, *a.g.e,* s. 49.
[78] Hüsameddin Erdem, *a.g.e,* s. 51.

1.2.3.1. Osmanlı'da Felsefî Ahlâk Literatürü

Osmanlı döneminde felsefî ahlâk denince akla ilk gelen Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö.979/1572) *Ahlâk-ı Âlâî*'sidir. Fakat Kınalızade'den önce bu alanda verilmiş eserler mevcuttur. Adüdiddin el-Îcî'nin (ö.756/1355) *Ahlâk-ı Adudiyye*'si, Celâleddin Devvânî'nin (ö.908/1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'si, Hüseyin Vaiz Kâşifi'nin (ö.910/1505) *Ahlâk-ı Muhsinî*'si, Muhyî-i Gülşenî'nin (ö.1014/1605) *Ahlâk-ı Kirâm*'ı ahlâk düşüncesine dair yazılmış olan belli başlı eserlerdir. Biz konumuz itibariyle *Ahlâk-ı Adudiyye* ve şerhleri hakkında kısaca bilgi vermekle yetineceğiz.

Ahlâk-ı Adudiyye, şekil ve muhteva bakımından *Ahlâk-ı Nâsirî* ile benzerlik göstermektedir. Dört bölümden oluşan eserin ilk bölümü ahlâk psikolojisi, ikinci bölümü ahlâkî erdemlerin kazanılması, korunması ve genel olarak ahlâk eğitimi, üçüncü bölümü aile ahlâkı (siyasetü'l-menzil), son bölümü ise devlet ve siyaset ahlâkı (tedbîru'l-müdün) konularını ele alır. Eser özellikle Osmanlı ve İran medrese çevrelerinde büyük ilgi görmüş ve birçok kişi tarafından şerhedilmiştir. Bunlar arasında talebesi Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî'nin şerhi, Taşköprizâde'nin şerhi, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin şerhi yer almaktadır.[79] Bir diğeri ise tezimizin çalışma konusu olan İsmail Müfid Efendi'nin şerhidir.

Kirmânî'ye ait şerh üç bölümden oluşmakta olup ilk bölümü kişisel ahlâk ve ahlâk ilmini, ikinci bölümü aile yönetimini, üçüncü bölümü de medeni hikmeti yani siyaseti kapsamaktadır. Kirmânî, Îcî'nin kullandığı tabirlerin daha iyi anlaşılması için tasvirlerde bulunmuş, kavramları daha geniş açıklamaya çalışmıştır. Şerhin tamamına bakıldığında göze çarpan en büyük katkı ise Kirmânî'nin şehir çeşitleri konusunda yaptığı tasniftir. Şerhin genelinde Îcî'nin sözlerine fazla ilaveler yapılmamıştır. Şerhte ayet ve hadislerde çok yer tutmamaktadır.[80]

Taşköprizâde'ye ait şerh üç bölümden oluşmaktadır. Ahlâk İlmi, ev idaresi ve siyaset ilmi. Taşköprizâde, ahlâk ilmi ile ilgili meseleleri akıl ve nakil doğrultusunda inceleyerek eserin ilim ve ameli bir araya getirmek doğrultusunda yazıldığını belirtir. Şerhinde ahlâk ilminin konusu ve amacına yer vermesi esere katkısı olarak

---

[79] Hüsameddin Erdem, "Ahlâk-ı Adudiyye", *DİA*, II, 14.
[80] Derya Topalcık, *Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007, s. 2, 46-47.

değerlendirilir. Eserde ahlâk ilminin teorik kısmı olarak değerlendirilen nefs konusu üzerinde fazlaca durulmayıp, ağırlıklı olarak faziletler konusu ele alınmıştır. Şerh ayrıca Îcî'nin ahlâk kitabının Osmanlı'da tanınmasını da sağlamıştır.[81]

Üzerinde inceleme yaptığımız İsmail Müfid Efendi'nin şerhi ise dört bölümden oluşmaktadır. Diğer şerhlerde müstakil bir bölüm olmayıp ahlâk ilmi kısmında yer alan ahlâkın korunması ve kazanılması konusu, İsmail Müfid Efendi'nin şerhinde ikinci bölüm olarak sunulmuştur. Esad Efendi nüshasını çalıştığımız şerh, kırk sekiz varaktan oluşmakta olup, 1261/1845 yılında tamamlanmıştır. Eserin dili Arapçadır ve talik hattıyla yazılmıştır.

[81] Elzem İçöz, *Taşköprizâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007, s. 86.

BÖLÜM 2: ŞERHU AHLÂK-I ADUDİYYE TERCÜMESİ

(2a) Melik, Yaratıcı ve Hakim olan Allah'a hamd olsun. Öyle ki O, yüce ahlâk sahibi Rasulünü elçi olarak gönderdi. Kendisine ve bütün halleriyle ona tabi olan âline salât ve selam olsun.

Bu (metin), tıpkı açılmamış bir çiçek olan Ahlâk-ı Adûdiyye'nin kapalı, zor olan sözlerini açıklayıcı, ebedî saâdete götüren yol gösterici bir hediyedir. Hikmet, kendisine ulaşmada çaba gerektiren en önemli şeylerden biridir. İnsanî cisme nefs-i nâtıkanın ilişmesindeki nihaî maksat, kemâle ulaşmaktır. Öyle ki bu kemâl sayesinde insan nevi, zatının kemalinden sonra sıfatları bakımında da kemale ulaşmış/tamamlanmış olur. Hatta böylece o kemal sayesinde ruhanî alemdekilere benzeme ve Cenab-ı İlah'a yakınlaşma söz konusu olur. İşte bu nedenle "Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanınız" denilir. Ve böylece insan, kemale ulaşmakla saâdet-i ebediyyeyi elde eder, ebedî mutluluğa kavuşur. Bunu sağlayan da mutlak olarak sahih bir itikattan sonra, ittifakla salih amellerin kendisiyle düzenlendiği ahlâk ilmidir.

Ahlâk ilmi amelî hikmetin bir kısmıdır. Amelî hikmet de genel ahlâk (ahlâk ilmi), ev ahlâkı ve devlet ahlâkı gibi kısımlara ayrılır.

Nazara ve istidlale tabi olan Meşşâîler, kelamcılar gibi mantıkî burhanlarla bu ilmin ortaya çıkışına cevaz verirler.**(2b)** Vatanları doğu olan İşrâkîlere gelince samîmi (has) sûfiler gibi hakiki riyâzatla bunun ortaya çıkışını uygun görürler. Çünkü onlar nur âlemiyle ittisal (birleşme) sonucu nefsin kemale ermesini sağlarlar. Nur alemi ise ancak his aleminden uzaklaşarak ve saf bir hale gelinceye kadar devamlı Allah'ın huzurunda olmakla beraber O'na yönelmekle yolu bulunabilen bir alemdir. Bu alem, gözün görmediği, kulağın duymadığı, kalbin hiçbir kötülüğü hatırlamadığı garip bir hakimiyet ve mutlak bir kudretle nakşedilmiştir.

Cenab-ı Hak bizi amel eden ve mahşerde şefaatiyle şefaatlendiren Peygamberimiz (sav)'in şanıyla kemale ulaşan alimlerden kılsın.

O halde her önemli işe Allah'ın ismiyle ve Allah'a hamd ile ve Peygamber'e salâtla başlamak gerekir. Ebu Hureyre (r.a.)'ın rivayetiyle muhakkak ki Peygamber (s.a.v.) şöyle der: "Besmeleyle başlanmayan her iş noksan kalır. Ve yine hamd ile başlanmayan

her iş noksan kalır. Dolayısıyla Allah'a hamd ve salavatla başlanmayan her iş noksan kalmakla birlikte, her türlü bereketi de yok olur.[82]

İmâm-ı Suyûti *Camiu's-Sağir*'ında bunu aynı rivayetle zikretmiştir. Çünkü o fiillerinde (besmeleyle başlamayarak) kendini alçaltan bir kul değildi. Aksine yaratan rabbine muhtaçtı. Şayet kendisi bir işe başladığında işe başladığı andan ömrünün sonuna kadar hem hakiki failin ismini zikretmekle yardım istemesi hem de kendisine ulaşan bazı gerçekleri yerine getirerek, nefsini kötülüklerden uzaklaştırarak ve fiillerini bütün kusurlardan noksan Allah'ın fillerine benzeterek O'nu övmesi gerekir. Kitabına başlarken de hitabında bunları içeren örnekler vererek bu iki durumu göz önünde bulundurur.

Kişi sonsuz, tüm noksanlıklardan münezzeh (beri) olan Allah'tan yardım dilediğinde salâtla ilişkili başka bir vesile aramaya ihtiyaç duyar.**(3a)** Başka bir deyişle hamdin akabinde Hz. Peygamber'e ve O'na tabi olan âline salât getirmek gerekir. Besmele ile birlikte de Allah'a hamd edilir. Bu da övgü cinsinden bir şeydir. Mabud'la ilgili bu övgüler vasfedilen Allah'ın sıfatlarının yetkinlikleridir. Bu hamd, O'nun nimetlerinin sürekliliğini açığa çıkarmaktan kaynaklanır. O'nun bütün nimetlerinin varlığı şükrü gerektiren bir durumdur.

Salâta gelince; bu, faille ilgili olarak çeşitli yüceltme türlerinden biridir. Genel manada ise onun zikrini artırmakla, ecrini ziyadeleştirmekle, derecesini yükseltmekle, nebisinden ümmeti için şefaatini dileyerek nimetlenmek ve rahmet dilemektir. Kâinat sadece onun varlığı için yaratılmıştır. Temelde nebi haberci, müjdeci manasındadır. Vahiy yoluyla Hakk'dan halka haberleri nakleder. Bununla beraber ona, tanınması için, hakkında yazılan kitap kayıtlarıyla ayrıcalık tanınmıştır. Gamusu't- Tahmid'deki *Muhammed* adli eser nakil yolu ile gelenler arasındadır.

(3b) Takdir edilmiş eylemler ilmi olan amelî hikmetin varlığı insan içindir. Şayet takdir edilmemiş eylemler olursa nazarî hikmet seklinde adlandırılır. Amelî hikmet de genel olarak ev idaresini ve devlet yönetimini ve bu ikisi ile ilgili benzer konuları ve tek bir şahsın ahlâkının düzeniyle ilgili olan ilmi (ahlâk ilmi) kapsamaktadır. Bütün bunları içine alan dört bölüm vardır. Dar manada muhtasarda zikredildiği gibi temel ilkeler ve

[82] Aclûni, *Keşf el-Hafâ ve Müzil el-İlbâs*, c. II, Beyrut 1351, s. 174.

maksatlar ilk bölümü oluşturur. Ahlâkın korunması ve kazanılması ile ilgili kısım ikinci bölümdür. Üçüncü bölüm ev halkının durumundan bahseder. Devletten ve onun meziyetlerinden bahseden kısım ise dördüncü bölümdür.

2.1. Temel İlkeler Ve Maksatlar

(4a) Bu bölüm nazari açıklamalar hakkındadır. Hulkun tanımı ve kısımlarının bilgisine ulaşılır. Öyle ki o, bu ilmin konusudur. Onunla niyet edilen şey amelî bir karşılık olmasına rağmen amelin keyfiyeti ile alakalı değildir. Yani ahlâk ilminin oluşumu, bu ilmin bir cüz'ü olan ilkelere dayanmaktadır.

Nefsin özellikleri çoktur. Zatında bölünme ve birleşme kabul etmez. Hislerle idrak eder. Hayvânî nefsin özelliklerine varıncaya kadar pek çok özelliğe sahiptir. Fakat insani nefsin natık olma özelliği onu ayrıcalıklı kılar. Onun varlığıyla ilgili ilk olarak kastedilen kemiyetiyle ilgili yetkinliğidir.

Pek çok defa amellerle meşgul olma nefiste kökleşirse, o zaman (amel) meleke halini alır. Aksi takdirde bu, hal olur. Hal ise, nefisten ihtiyari olarak sadır olan fiillerdir. Huy ise, nefisten şuursuzca, fikir ve raviyyet (düşünüp taşınma) olmaksızın fiillerin kolaylıkla ortaya çıkmasına sebep olan melekedir. Mesela malını bol bol harcayan bir kimse, bu ameli onun tabiatında olmadıkça ve kendiliğinden ortaya çıkmadıkça cömert sayılmaz. Çünkü hulk (huy) nedeniyle nefisten sadır olan fiiller düşünüp taşınmaktan halidir. Şayet fiil düşünerek ihtiyari bir şekilde ortaya çıkarsa, o zaman kişi iyi olanı ister, kötü olanı uzaklaştırır. Bu ise huy olmaz.

(4b) Huyun değiştirilmesi mümkündür. Yani ahlâkın (huyların) düzeltilmesi imkan dâhilindedir. İstisnasız bu ilimden amaç budur. Yani bütün huyların bizzat rezilet halinden fazilete dönüşmesi ya da reziletin vasıfça kuvvet derecesinden zayıf bir hale dönüşmesiyle değişmeleri mümkündür. Nefsin bedenle alakalı olduğu göz önüne alındığında bu değişikliğin ihtiyar ile olması söz konusudur. Nefis, zaruret olmaksızın huyu devam ettirmeye ya da onu sonlandırmaya eğilimlidir. Aksi takdirde yaratılışın hulka (huya) benzemesi (iştirak) gerekir. Fakat bütün huyların devamlılığı (değişmemesi) konusunda ihtilaf vardır. Bazısı huyun devamlılığını huyun tabî oluşuna bağlar. Zaruri olarak onların değişmesi mümkün değildir.

Filozoflardan Stoacılar (Revvâkîler), bütün fertlerin tabiatlarında katışıksız bir hayrın olduğu görüşünü savunurlar. Yani insanların iyi tabiatlı yaratıldıklarını ancak kötülük yaparak şerri elde edeceklerini söylerler. Onlardan önce gelen hakimler, insanların tabiatında şer olduğunu, ancak iyilik yaparak hayrı kazanacakları görüşündedirler. Galen'e göre ise, insanlardan bazısı hayır, bazısı şer tabiatlı yaratılmıştır.

Hak mezhebin tasdikiyle bütün huyların değişmesi imkan dâhilindedir. Hak mezhebin görüşü sonra açıklanacaktır. Bu sebeple huyların değişmesinin mümkün olduğunda karar kılınmıştır. **(5a)** Nitekim bazı huyların değişikliğinin vuku bulması defalarca gözlenmiştir. Hulk ile halk (yaratılış) arasındaki farklılıktan dolayı huyların tamamının değişmesi bile mümkündür.

Peygamberimiz (sav)'den bize ulaşan "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız" ve "ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim" gibi sözlerini düşün. Yine Allah Teala'nın kanunlarını, iyilikleri emredip reziletleri yasakladığını ve nebisinin açıklamalarını düşün.

Müçtehidler huyun değişmesi konusunda hakikat üzere ittifak ettiler ve böylece bu konuda icma oluşmuş oldu.

Bütün insanların kendilerine has bir mizaçları vardır. Mizacın bir yönüyle bozulması insanın helakına sebep olur. Neticede mizacı korumanın yolu onu îtidal(denge/orta) üzere tutmaktır. Kişinin mizacındaki bozuklukları yok etmesi, kendinden fiiller ortaya çıktığı esnada onları en faziletli hale dönüştürmesiyle mümkün olur.

(5b)Bütün huyların tabî olduğu görüşüne karşı çıkanlar, ihtiyari değişikliği kabul eden tabî hiçbir şeyin olmadığı görüşünü savunurlar. Çünkü huyların tabiatı en küçük olumsuzluktan en büyük olumsuzluğa kadar çoğu şeyden etkilenir. Değişikliğin başlangıcı ihtiyari olduğu halde ilahi cihettendir. Değişikliğe eğilimlerde de farklılıklar vardır. Bazısı için değişiklik kolaylıkla gerçekleşirken bazısı için bu durum zordur. Kimin mizacı ince ise, onun huylarını değiştirmesi hızlı bir duyarlılıkla kolay olur. Kimin mizacı kaba ise, onun huylarını değiştirmesi yavaş bir duyarlılıkla zorlaşır. Herhangi bir şeye kabiliyet doğrultusunda eğilim, mizaçlara göre kabiliyetin en özel halidir. İnsanî mizaç huyda faklı karışımlar meydana getirir. Karakter huydaki mizacın farklılıklarından oluşur. Mizaçtaki iştirak dört unsurun karışımından meydana gelen

itidali bir keyfiyettir. Unsurlar birbirleri ile etkileşim içindedirler. Onların birleşimiyle aralarında oluşturdukları itidalî denge sonucu mizaç oluşur. Her mizacın ifrat ve tefrit olmak üzere iki sınırı vardır. İtidal durumunun zıddı olan itidal sınırı aşıldığında yani ifrat ve tefrite kayıldığında bu, mizacın bozulmasına sebep olur.

İnsan türü (nev'i), mizaç olarak bütün türlerin en itidalidir. **(6a)** Bu nev' aklî yetkinliklerle diğer türlerden ayrılır. Ulvî ve süflî bütün faziletleri ihtiva eder. İnsana ait bu yetkinliklerde onun mizacının (yapısını) özelliklerini gösterir. Peygamber (sav)'in mizacı için "insan mizaçlarının en itidali olduğu" söylenir.

Nefsin üç kuvvesi vardır. Bedenî aletler, ihtiyarî fiiller konusunda natık (düşünen) nefse yardım ederler. İşte kuvveden kastedilen bu aletlerdir. İhtiyari fiilin başlangıcı tasavvur, irade ve kudret olmak üzere üç şey olduğu için kuvvelerde üçtür. Dolayısıyla aletler de üçtür. Tabi olarak nefisler de üçtür. Bunlardan ilki bitkisel nefstir. Onun mahalli karaciğerdir. Onun fiili karaciğer vasıtasıyla gerçekleşir. Besleyici, büyütücü ve üreme olmak üzere üç tabi kuvveye sahiptir. Besleyici kuvvenin çeken, tutan, sindiren ve iten olmak üzere dört görevi vardır. Diğeri hayvanî nefstir. Onun mahalli kalptir. Diğeri de insani nefstir ve onun yeri de dimağdır. Hayvanî nefsin kuvveleri idrak ettiren ve hareket ettiren kuvve olmak üzere ikidir. İdrak etme kuvvesinin on özelliği vardır. Görme, işitme, tatma, duyma, koklama gibi dış duyular; ortak duyu, hayal, fikir, vehm ve hatırlama gibi iç duyulardır. Hareket ettirici kuvvenin ise tahrik eden, yaptıran kuvvesi vardır.

Bitkisel nefsin kuvveleri kendilerinden hâsıl olan yakın eğilimlerden ibarettir. Bu, bedenî etkilerin başlangıç olmadığı bir eğilimdir. **(6b)** Hayvânî nefsin kendisinde bedeni etkilerin başlangıcı için zati bir eğilim vardır. Etkiler beyne ulaştıktan sonra hayvânî nefsin uzak eğilimleri yakın hale gelir. Çünkü hislerle tahrik başlamıştır. Bu etki beynin derinliklerine doğru yayılır. Zahiri ve batini özellikler meydana gelir. Hareket etme kuvvesinin şehevî ve gazabî olmak üzere iki kısmı vardır. Bu etkinin bir kısmı karaciğere gider ve onun mizacıyla mizaçlanır. Bu, şehvet olarak isimlendirilir. Bir kısmı ise kalbe gider ve onun mizacıyla mizaçlanır. Bu ise gazabî kuvve olarak isimlendirilir. Gazabî kuvve de tehlikeleri ortadan kaldırmak içindir. Böylece organları tahrik eden güç fail hale gelir. Hayvânî nefs bir maddeye tabidir. Bu madde kalbe ulaşan

kandır. Şayet bu nuranî bir saflıkta olursa (kişi) ılımlı bir mizaca sahip olur ve âlî yıldızlara benzer.

Şehevî kuvve bazen çoğu insanda görüldüğü gibi insana galebe eder. Bu suretle insan yeme, içme ve cinsel birleşme gibi, rahatsız edici boyutta, her türlü hayvânî lezzete meyleder. Bazen gazabî kuvvenin galebe etmesiyle insan arzularının esiri olur. Bu sebeple muazzam fikirlerini üstün gelmek ya da intikam almak için kullanır. Bazen de nefs-i natıkanın hüküm verdiği şey onda galebe eder. Böylece o, zatı bakımından meleklere benzer, ilim ve idrak ruhuna, hayır ve ibadet gibi şeylere yönelir. İşte gerçek kâmil insan budur. Böylece Allah da ona irşad yolunda muvaffak olabilmesi için bir süre tanır.

Nutk, idrak eden kuvvelerin en üstünüdür. Onunla kastedilen şey düşünme kuvvesidir. Onun yeri beynin orta boşluğudur. Düşünme kuvvesi sadece insan türüne özgü olduğu için diğer kuvvelerin önünde yer alır. **(7a)** İnsan bu kuvveyle muvaffak olur. Bu kuvvenin îtidali **hikmettir**. Hikmet üç mizacın îtidali ile ortaya çıkan bir kuvvedir. Hikmet öyle bir melekedir ki; nefs onunla hakkı ve batılı bilir. Hayrı ve şerri ayırt eder. Dolayısıyla nefs, hayra inanır ve düşünüp taşınmadan kolaylıkla hayrı işler. Bu, Allah Teâlâ'nın sözleriyle kastettiği faziletlerin aslıdır. "Kime hikmet verilmişse, bil ki ona hayrın en çoğu verilmiştir".[83] Peygamber (sav)'imiz şöyle buyurmuştur: "Allah'ım bize hakkı hak olarak göster ve bize ona uymayı nasip et. Bize batılı batıl olarak göster ve bize ondan uzak durmayı nasip et".

Nitekim hikmet konusunda sadece düşünme yetisinden bahsetmek yeterli değildir. Düşüncedeki hataları ortadan kaldıran kaidelerden de söz etmek gerekir. İşte bu mantıktır. Ona şiddetli bir ihtiyaç söz konusudur. Bu ise meşşâîlerin yoludur. İşrâkilerde ise mantığa ihtiyaç duymaksızın düşünceyi itidal üzere tutmak yeterlidir.

Hikmetin ifratı **cerbeze** (kurnazlık)dir. Yani bu, düşünme kuvvesinin fazlalığından kaynaklanan bir kuvvedir. O öyle bir melekedir ki, kişi onunla düşünüp taşınmadan, kolaylıkla hakkı batıl, hayrı da şer olarak gösterir. Hikmet gücü itidalden çıkar ve ifrat boyutuna girer. Çünkü böyle bir durumda ilim (bilgi) artsa da bilginin fazlalığı kişide kibre sebep olarak hastalığa dönüşür. Düşünme kuvvesinin ifratından kastedilen

[83] Kur'an, Bakara-2/269.

nazariyatta değil ilmiyatta olan fazlalıktır. **(7b)** Çünkü nazariyattaki fazlalık güzellik ve kemaldeki artışı gerekli kılar. Batıl üzerine te'vil yapanlar, Sâsânî devletinin yöneticileri ve sihirbazlar cerbeze ehlindendir. Hikmetin tefriti **gabavet** (cahillik/ahmaklık)tir. Yani bu, düşünce noksanlığından hâsıl olan bir kuvvedir. O öyle bir melekedir ki, nefsin akledilirler olmadan hislerin idrakiyle yetinmesi cahillikle ortaya çıkar. Gabavet sahibi kişiler, kafası karışık taklitçilere benzerler.

Öfke yani ikinci kuvve olan gazabî kuvveye gelince, ona sebuî (yırtıcı) nefs de denir. Öfke kuvvesi çirkinlikleri ortadan kaldırmak ve intikam almak için ortaya çıkan bir kuvvedir. Onun itidali **şecaat**tir. Hayvanî nefsin, beynin ve kalbin mizaçlarının itidal üzere olmasıyla ortaya çıkar. Şecaat öyle bir melekedir ki, onunla nefisten kendi iradesiyle tehlikelere karşı cesurca davranışlar hâsıl olur. Gazabî kuvve, düşünme kuvvesine şehevî kuvveden daha yakındır. Eğer bu iki kuvve düşünme kuvvesine hizmet ederse panzehir halini alırlar. Ve her ikisi başka suretleri yok ederler. Üstünlük ancak düşünme kuvvesine itaatle ortaya çıkar. Öfke gücünün ifratı **tehevvür** (atılganlık)dür. O, öfkenin şiddetinden hâsıl olan bir kuvvedir. O öyle bir melekedir ki, intikam almak ve yok etmek üzere şeriat ve aklın hoş görmediği cesurca davranışlar onunla ortaya çıkar. Tefriti **cübn** (korkaklık) dür**.** Bu, gazabî kuvvenin etkilerinin noksanlığı sebebiyle zayıflık göstermesinden hâsıl olan bir kuvvedir. O öyle bir melekedir ki, cesurca davranışlar gösterilmesi gereken yerde kendini çekmedir. Yani irade ile öfkenin olması gereken yerde olmamasıdır.

Bütün faziletlerin hepsi hikmetten kaynaklanır. Şecaat onun anasıdır. Reziletlerin hepsi cehaletten ve korkaklıktan kaynaklanır. Cehalet reziletlerin babası, korkaklık ise onun anasıdır. Bundan dolayı hikmet ilimdir, şecaat sabırdır. **(8a)** İşte nefiste böylece hayvânî lezzetleri tanır ve onlardan uzak durur. Dünya ve ahirette de yaratılışın gerektirdiği iffet ortaya çıkar.

Bil ki öfke gerçeği nefsi harekete geçirir. Nefs, çirkin gördüğü şeyleri def etmeye ve intikam almaya meyleder. Çirkin görünen şeyleri tasavvur ettiği için hareket ettirici kuvvet vasıtasıyla onları yok etmek ister. Hararetiyle kurutan sıcak bir duman, kaynayıp kalpten taşar. Onun bir kısmı beyne çıkar. Eğer bu çok olursa beynin bütün kuvvelerini işgal eder. Böylece beynin fonksiyonları işlemez hale gelir (tembelleşir). Sonra bu bedenin tümüne yayılır. Burada da etkisini gösterir. Böylece kişi söylediği ve yaptığı

şeylerde şuurunu kaybeder. Sonra öfkesi yatıştığında tedrici bir şekilde sakinleşir. Onun kalbi kibirden kurtularak sakin hale döner. Kişi kendine geldiğinde yaptıklarından pişman olur. Eğer nefs bunu âdet haline getirirse o zaman saldırganlık hali onda ortaya çıkar. Kalbin buharı orantılı (ılık) olursa beynin kuvveleri işler durumda kalır. Hatta bu şuurlu bir şekilde kötülükleri def etmek için cesurca davranışlar sergilemeyi sağlar. Öyle ki bu davranışlar şeriatın ve aklın gerekliliklerine uygun olarak ortaya çıkar. Eğer bu köklü bir hale dönüşürse o zaman şecaat hâsıl olur. Öfkeli hareketin zayıflığıyla beraber vehmde de direnç ortaya çıkar. Karşı koyma, cesurca davranışların gösterilmesi gereken konularda kişi kendini çekerse ve bu meleke haline gelirse cübn (korkalık) denilen kuvve ortaya çıkar.

Üçüncü kuvve olan **şehvet** kuvvesine gelince bu, hayvanî nefs olarak da isimlendirilir. Nefis kötü duygulara, lezzetlere meyleder. Nefsin istekleri cismanî ve nefsanî olarak iki yöne meyleder. Gazabî kuvvenin tersine şehevî kuvve cismanî isteklere yönelir. Şehvet kuvvesinin itidali **iffet**tir. Bu öyle bir melekedir ki, şehevî kuvvenin amellerinin şeriatın gerektirdiği kadarıyla **(8b)** bedenin yemek, içmek, giyinmek ve oturmak gibi amellerinden zaruri ölçüde yetinerek ortaya çıkmasıdır. İnsan kemale ulaşmak için gayret sarf etmelidir. Hayvânî isteklerden nefsi kurtarmalıdır. Bu kuvvenin ifratı **fücur (**aşırı istek) dur. Bu meleke cismani lezzetleri gereken ölçünün dışında fazlasıyla istemektir. Tefriti ise **cümud (**isteksizlik) dur. Bu ise, şeriatin izin verdiği ölçüde lezzetleri istemeyip bu kuvvenin zayıflığının ortaya çıkma halidir. Bu şehevî kuvvenin tembelliğidir. Hayvânî nefs, bütün cismani kuvveleriyle natık nefse bağlıdır. İnsanın kemale ulaşması için aracı konumundadır. Nefsanî olgunlukların nasıl elde edileceği konusunda natık nefse hizmet eder. Çünkü nefsanî olgunluğa ulaşıp kemale ermek asıl mutluluktur. Aksi takdirde nefis ömür tamamlanıncaya kadar bir alet vazifesi görür. İsteklerine devam eder ve kendisini arzularına kaptırır. Geçmişte olan şeyler için önlem almadığından arzularının elinden kurtulamaz. Ve nefs, bu haliyle elim bir azap içinde kalacaktır. Onun hali avlanma için yola çıkan kişinin haline benzer. Kişi ata biner, köpeğini yanına alır. Sahralara çıkar. Şayet atını vasat bir şekilde hoşnut tutarsa zayıf ve aciz değildir fakat aşırı güçlü de değildir. Onun köpeği yol göstericidir. Onun nefsi ise avlanma halinde âlim olur. Kaderine boyun eğer ve istediklerini elde eder. Övünerek huzurlu bir şekilde evine döner. Ailesi de bundan dolayı mutlu olur. Şayet onun atı inatçıysa köpeği de eğitimli değilse o kişi kahraman olamaz. Onun nefsi avlanmada da

ihtiyatlı değildir. Meramına ulaşamaz. Hatta yiyeceklerden bile yoksun bir halde her anlamda helak olur.

Erdemlere gelince; olgunluğa ulaşmak için faziletlerle vasıflanmak gerekir. Faziletler vasat melekelerdir. İfrat ve tefrit arasında yer alırlar. Bu iki uç, reziletler şeklinde adlandırılır. **(9a)** Vasat olmaktan kastedilen şeyse itidal üzere olmaktır. Nefs ve bedenin ayrılmaz bir bütün olduğunu kabul eden Meşşâilere göre erdemleri elde etmek, nefsânî ve cismanî saadete ulaşmaktır. İşrâkiyyînler ise erdemleri elde etmede sadece nefsânî saadete ulaşmayı yeterli görürler. Bu nedenle erdemler üç tanedir. Bu da nefsani kuvvelerin üç olması gereğince böyledir. Adalet ise bağımsız bir erdem değildir. Bilakis o bütün faziletlerin toplamıdır. Üç erdemin itidal üzere olması adalet erdemini gösterir. Bu sebeple o ayrı bir erdem olarak zikredilmez.

Reziletler konusunda nicelik (kemiyet) ve nitelik (keyfiyet) yönünden olmak üzere iki cins sapma vardır. Nefsin temyiz, öfke ve arzu güçlerinin sapmalarına bağlı olarak nicelik yönünden artma ve eksilme, nitelik yönünden de redâet (sapma) keyfiyeti olmak üzere üç çeşit sapma ortaya çıkar. Fiilleri düzenleyen nefisteki erdemlere şayet onları bozucu sebepler karışırsa buna redâet (sapma) keyfiyeti denir.

Rezilet itidalden çıkma halidir. Bu kemiyete göre olduğunda azlık ve çokluk şeklinde olur, keyfiyete göre olduğunda redâet olur. Redâet yönünde fiillerin tekrar etmesi durumunda bu, meleke haline dönüşür. Mizaç itidalden çıktığı an sahibinde de kötü haller ortaya çıkar. Azlık, çokluk ve redâetin her biri birer hastalıktır.

Hikmet gücünün redâet keyfiyeti, **(9b)** dini olmayıp tamamen dünyevî amaçları tahsil etmeyi gerektiren meseleleri öğrenmeye gayret sarf etmektir. Cedel ve safsata gibi. Şecaat kuvvesinin redâet keyfiyeti, gereksiz yere intikam alma içinde olmak ve defalarca zarar verme isteği içinde olmaktır. Şöhrete ulaşmak ya da savaş zamanı sırf ganimet elde etmek gibi. İffetteki redâete gelince, iffet nefiste övülen bir erdemdir. Haram lezzetleri terk etmek, mübah olan lezzetlerde ise ihtiyaç ölçüsünde istifade etmektir. Bunun sapması ise lezzetlerden uygun olamayan tarzda faydalanmaktır. Eşcinsellik, toprak ve kil yemek gibi. Lezzet; uygun olma, elem de çekinme vasfıyla anlaşılmalıdır. Uygun olan davranışta lezzet, kaçınılması gereken davranışta elem vardır. Lezzetlerin en güçlüsü, yakînî bir şekilde nefsâni olgunluğu idrak eden aklî lezzetlerdir. Elemin en şiddetlisi, âlemlerin Rabbi’ne insanların hesap vereceği günde

vaktinin geçmiş olduğunu idrak eden aklî elemdir. Ancak erdemli kimselerin durumu buna benzemez. Yani erdemli kişilerin ancak iki şartı yerine getirmesiyle bu gerçekleşir. Onlardan ilki; dünyevî amaçlar karışmaksızın dinî ilimleri tahsil etmeyi hedef bilmektir. Aksi takdirde bu insanlar, Allah'ın ahlâkına benzemenin dışına çıkarlar. Kişi bir fiili yapacağı zaman kötülük etme tasavvurunda olmamalıdır. Ancak, menfaatini başka şeylere çevirirse maslahat gerçekleşir. Fiillerini düzene koyarsa amacına ermiş olur. Bunu da gizli yaparsa hikmet sahibi bir kişi olur. İkinci şart; erdemli kimselerden iyi fiiller düşünmeksizin ortaya çıkmalıdır. **(10a)** Aksi takdirde o eylemler meleke olmaz. Düşünmeksizin ortaya çıkan fiiller ancak hayır ve kemal olabilir. Hedef malda ve hayırda dinin emirlerine göre hareket etmektir. Bu ise olgunluk alametidir.

Bahsi geçen asıl erdemlerin şubeleri yani alt bölümleri de vardır. Dolayısıyla üç erdemden her birinin alt türleri vardır. Bu türlerin hepsi asılların bir parçasıdır. Asıl erdemler ve onların şubeleri arasında ağaç ve dalları benzetmesi kurulabilir. Bu benzerlikten amaç, türleri göz önünde canlandırmaktır.

Hikmetin yedi şubesi vardır. Birincisi, safa-yı zihn (zihin açıklığı) dir. Bununla zihnin düşünme gücü kastedilir. Yani nefs-i natıka (düşünen nefs), ne sınırsız olarak idrak eder ne de kıvrak bir zekâya sahiptir. Zihnin safaeti (açıklığı) bunların itidal üzere olmasıdır. Yani o, istenileni ortaya çıkarma yatkınlığını meydana getiren bir melekedir. Kişi, uygun gördüğü şeyi düşünür ve tasdik eder. Şuurlu bir şekilde onu ister ve bunu karışıklık ve zorluk olmadan yerine getirir. İkincisi, cevdetü'l-fehm (çabuk anlama) dir. **(10b)**Yani doğru anlamadır. Zihnin delil olan lafızdan medlule doğru iyi bir şekilde intikal etmesidir. Çünkü fehm lafızla ilgili bir intikal sürecidir. Burada amaçlanan intikalin doğru ve hızlı bir şekilde yapılmasıdır. Üçüncü tür, zekâdır. Bu, neticeleri süratli bir şekilde elde etmedir. Yani o, hükümlerin başından netice alana kadar zihnin intikalini hızlı yapma işinin meleke haline gelmesidir. Bu, tıpkı ateşin çakmaktan süratli bir şekilde ortaya çıkması gibidir. Burada zihnin hareketi, iki çakmaktaşının bir diğerine çarpmasıyla ateşin süratli bir şekilde çıkmasına benzetilmiştir. Ateşle netice arasında ortaya çıkışın süratli olması bakımından benzerlik kurulması mümkündür. Yine çakmak ile zihin, iki çakmak taşı ile başlangıç arasında istiare yoluyla benzetme söz konusudur. Böylece çakmağın zihne benzetilmesiyle durum kesinlik kazanmıştır. Dördüncüsü, hüsn-ü tasavvur (iyi düşünme) dur. Yani herhangi bir şeyi kemal sıfatlarıyla iyi

bilmektir. Zihinde bir şeyin güzel bir şekilde ortaya çıkışıdır. **(11a)** İyi düşünme, şeyleri (eşyanın hakikatini) ölçüsüyle araştırır. Yani bu, olumlama ya da olumsuzlamayı delillendirerek belirli ölçülere göre yapan bir melekedir. Böylece o zekâya göre daha geneldir. Beşincisi, suhûlet-i taallum (öğrenme kolaylığı) dur. Nefsin öğrenme gücünün istenilen dereceye kadar ilerleme kaydetmesidir. Yani bu, az bir çalışmayla tasavvurî ya da tasdikî olarak istenilen öğrenme eğilimini fiile dönüştüren melekedir. Bu sebeple o, hüsn-ü tasavvurdan daha özeldir. Altıncısı, hıfz (koruma) dır. Bu, idrak edilen ve kazanılarak öğrenilen suretleri zihinde tutmaktır. Bunlar tefekkür ya da tahayyül kuvvesiyle alınan suretlerdir. Burada onunla kastedilen vehim gücüne hizmet eden hafıza gücü değildir. Yedincisi, zikirdir. Yani hatırlamadır. Korunmuş suretleri hatırlamak üzere geri çağırmaktır. Yani o, hafıza gücünde depolanan bilgileri geri çağıran bir melekedir. Burada onunla kastedilen, bazı hekimlere ispat etmek üzere depolanan bilgileri hazırlamaya yardımcı olan beyin ile ilgili bir kuvve değildir. Beyin gücü sadece hissedilen tikel (cüz'i) manaları geri çağırabilir. Akledilen tümel (külli) manaları geri çağıramaz. Bu, ezberlenmiş olan şeyleri hatırlamaktır. Unutulan şeyleri hatırlamaya gelince, bunun için ancak üç kuvve gereklidir. Çünkü vehim gücü hafıza gücünde bulunan cüz'i manaları tek başına bulamaz. Mütehayyile gücüne döner. Mütehayyilede depolanan suretleri adım adım vehim gücüne gösterir. Ta ki unutulan manaları tahayyülden alan vehim gücü suretleri bulabilsin. Böylece kesin bir şekilde onu idrak etmiş olur. Bahsi geçen bütün bu türler, nefs-i natıkadaki kuvvelerden kaynaklanır. Sanki düşünme yetisi, nefsanî kuvveler için ayna gibidir. Çünkü nefs coşkun bir nurdur. **(11b)** Nefis ile beden arasında canlı bir ilişki vardır. Mizacî eğilimlere göre yetkinlikler nefiste taşar.

Şecaatin alt türleri on bir tanedir. Bunlardan ilki, kibr-u nefs (olgun nefs) dir. Azm, güzellik, iyilik bakımından büyüklüktür. Kibr ise ilim bakımından büyüklüktür. Ancak bu çirkin görülen kibr değildir. Nefsin ne yokluk ve bolluk ne de büyüklük ve küçüklüğe boyun eğmesidir. Burada kastedilen şey; nefsin bu tarz durumlarda zayıf nefislerde keyifsizliğe ya da memnuniyete sebep olan tesirlere itibar etmemesidir. İkincisi, azm-u himme (yüce gayelilik) dir. Dünya mutluluğu ve mutsuzluluğuna özen göstermeme, kuvvelerin ve azaların selameti ile mizacın sıhhati gibi beden ve beden dışındaki sıkıntı ve saadete, mal çokluğuna ve refaha ilgi duymama gibi hallerin meleke haline dönüşmesidir. Dünya ile alakayı kesmek ve ahiret saadetine ulaşmak için iki

halin dengede olması gerekir. Üçüncüsü, sabır (sebat) dır. İtaatte sebat etmektir. Bu, nefiste şiddetli hallerin yaptırımını ortadan kaldırma ve elemler ile korkulara karşı direnç gösterme kuvvesidir. Hikmet erdemlerin babası, sabır da anası olduğu halde işlerde sebat etmektir. Bununla Allah Teâla'nın sözündeki sır açığa çıkar. "Ancak sabredenler ecirlerine ulaşırlar".[84] Sebat yüce gayelilikten daha güçlü bir kuvvedir. Onu içine alır. Dördüncüsü, necdet (cesaret)tir. **(12a)** Nefsin korku veren bir durumda kaygı ve endişeye kapılmama halinin meleke durumuna gelmesidir. Yani felaketlerle ve korkularla karşılaşma anında söz ya da fiilde ızdırabın duyulmamasıdır. Beşincisi, hilm (yumuşaklık) dir. Öfke anında nefsin huzur halinde olmasıdır. Hayvânî nefsin hareketi esnasında nefsin sükûnet halidir. Bu sükûnetin ise intikam duygusu için beyne ulaşan sıcaklığın yükselmesiyle hislerin kontrol altına alınmasına kadar insan bedenine yayılmasıdır. Nefsin hareketinden önce öfkeyi yok etmek hilm ile mümkündür. Altıncısı, sükûn (soğukkanlılık)dur. Yedincisi, tevazudur. Tevazu, seviyesizlik ve zillet esnasında ortaya çıkar. Tevazu, erdemli kişinin erdem sahibi olmayan kişilere büyüklük taslamamasıdır. Malda ve makamda alçakgönüllü olmaktır. Sekizincisi, şehamet (gözü peklik)tir. Güzel anılma yönünden nefsin büyük işleri elde etmeye hırs göstermemesidir. Dokuzuncusu, tahammül (dayanıklılık)dür. Güzel işleri elde etmede nefsin yorulmamasıdır. **(12b)** Nefsin meşakkatlere tahammül etmesidir. Onuncusu, hamiyettir. Dini ve namusu vehimden kaynaklanan bütün suçlamalardan muhafaza etmektir. Kız evlatların evlenmesine mani olan cahillikten dinin ve şeriatın tedbirli bir şekilde korunmasıdır. On birincisi, rikkat (incelik)tir. Yani yumuşak kalpliliktir. Kişinin başkasını acı çekerken gördüğünde tüm cesurluğuyla kalbinin yumuşamasıdır. Çünkü başkası acı çektiğinde o da bundan müessir olmalıdır. Böyle bir durumda kişi, o kimsenin keder ve ızdırabını gidermeyi düşünür. Böylece şecaatin zulme, katle ve yağmalamaya zıt olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.

İffet kuvvesinin alt türleri ise on ikidir. İlki hayadır. Nefsin kötü şeyleri yapmaktan korkarak kendini sınırlandırmasıdır. Yani nefsin düşünmeksizin kötü fiillerden kaçınmasıdır. Böylece korku onu meşgul eder ve kötü fiillerin oluşumu engellenmiş olur. Çirkin olduğunu bildiği halde bunu yapan kişi azarlanmamalıdır. Bunun akli bir durumu içine almayan bir şey olması mümkündür. Bu durum bunu yapana kişiye noksanlık getirmez. **(13a)** Doğru olan bunun sebebini öğrenip başka yollarla buna engel

---

[84] Kur'an, Zümer-39/10.

olmaktır. İkincisi, sabırdır. Günah ve isyana boyun eğmemeye karşı sabırdır. Daha önce geçen sabırla aynı değildir. Burada geçen sabır müdafaa kuvvesiyle uyumludur. Nefsi bazı şeylerden sakındıran bir melekedir. Yani natık nefsin hayvânî nefsin isteklerinden alı konulmasıdır. Hevasına uyan kimseler kötülere, hevasına uymayanlar ise sevilen kimselere benzer. Üçüncüsü, deâ (dinginlik)dır. Şehvetin ortaya çıkması durumunda nefsin kendisini dizginlemesidir. Şehvetin heyecanı anında nefsin sakin olmasıdır. Yani şehevî kuvvenin hareketi esnasında hayvanî nefsin deâ ile sükûnete ulaştığı bir melekedir. Nefis, nefsanî lezzetleri terk etmeyi gerektiren akla dönerek hareket ettirici kuvveye karşı çıkar. Dördüncüsü, nezahat (temizlik)tir. Nezahat, temizlik manasındadır. Istılahda mal kazanmak demektir. Bu tabiatı gereği mala meyletmek değildir. İhtiyaç olduğu için onu biriktirmektir. Çünkü mal gerekli durumlarda kullanılan bir şeydir. Cimri olmayan kişi övgüye değer harcamalarda kazandıklarını sarf eder. Beşincisi, kanaattir. Kazandığıyla yetinmektir. Yani kişinin yemek, içmek, giyinmek, yer edinmek ve buna benzer şeylerde zaruri ölçüde malıyla yetinmesidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim malını İslâm yolunda harcarsa onun yaşamı ölçülü olur". Malında kanaat eden kimse cimri olmaz. Fazla hayır yapmak onun için yeterlidir ki, bu şekilde o, cömert olarak anılır. **(13b)** Altıncısı, vakar (ağırbaşlılık)dır. Nefsin istediği şeye yönelirken acele etmemesidir. Bu, hatadan uzak isabetli bir görüş elde etmek için acelecilikten uzak olma halidir. Bu konuyla ilgili Peygamberimiz(sav) şöyle buyurmuştur: "Acele etmemek Rahman'dan, acelecilik şeytandandır". Herhangi bir işte acele etmezsen onu elde edersin. Yedincisi, rıfk yani yumuşak başlılıktır. Nefsin zorbalıkla karşılaştığında güzelliğe götüren şeylere boyun eğmesidir. Denir ki; "rıfk, yüksek bir emele ulaşmaya yardım eden yumuşak olma halidir". Sekizincisi, hüsn-ü semt (güzel gidişatlık)tir. Nefsin şerî, aklî ve örfi kanunlara uyarak kendisini kemale ulaştıracak şeyleri istemesidir. Dokuzuncusu, vera (sakınma)dır. Nefsin şeran ve aklen güzel işlere bağlı kalması ve kötülüklerden de sakınmasıdır. Hayrı yitirmemek için vera sahibi olmak gerekir. Yaratılmışların en değerlisi Allah'tan sakınandır. Onuncusu, intizamdır. İşlerin yararlarına uygun bir şekilde takdir ve tedbirini koruma durumudur. İşlerle kastedilen kendisini yaşama hazırlayan şeylerdir. Bu durum, tedbir ve takdirine göre işlerin bütün yönleriyle tasavvur edilmesidir. Aynı şekilde bu, nefsin yararlarına uygun bir şekilde düzeni koruyarak mal, din, akıl ve başka yollarla herhangi bir fiili ortaya çıkarmasıdır. Mesela, böyle bir fiil için "şer'an övgü doludur, aklen kabul görür"

denilir. Çünkü bu fiil nefsin koruması altındadır. On birincisi, seha yani cömertliktir. Seha'nın da alt türleri vardır. **(14a)** İlki kerimdir. Bu genel bir tür olmakla birlikte Allah'ın isimlerindendir. İkincisi, îsardır. Yani diğergamlıktır. Malı harcarken başkasını kendisine tercih etmedir. Ancak başkalarıyla paylaşılan şey nefiste etki eder. Üçüncüsü, nubl (asalet)dur. Nubl, lügatte fazilet, şeref anlamında iken; ıstılahta severek verme anlamındadır. Bu nefsin iyiliğinin bir göstergesidir. Nubl, seha ve cömertliğin kemal noktasıdır. Dördüncüsü, muvâsât (yardımseverlik)tır. Arkadaşlara, dostlara mal, yiyecek ve giyecek hususunda yardım etmektir. Dostlarıyla karşılıksız malını paylaşanlar kemalin nihai noktasına ulaşan kimselerdir. Beşincisi, semâhat (bağışlama)dır. Verilmesi zorunlu olmayan şeylerden karşılıksız gönüllü olarak vermektir. Altıncısı, müsâmaha (ferâgat)dır. Terk edilmesi zorunlu olmayan şeylerden vazgeçmektir. Çirkinliğe götürecek şeylerden de kendisini uzak görmektir. Bir nevi fedakârlıktır.

Böylece üç erdemin alt türleri açıklanmış oldu. Bu erdemlerin birleşiminden ortaya çıkan erdem ise **adalet**tir. Bu sebeple adalet erdemlerin başı olarak kabul edilir. Bazıları için adalet bu üç erdemin karışımından oluşan bir melekeyken, bazısı için bu erdemlerin birleşimi olmaksızın tek başına ayrı bir erdemdir.

(14b)İmam–ı Gazâli, *Mizanu'l-amel* adlı kitabında adaleti; nazarî aklı, gazab ve şehveti kendisiyle yönettiği nefsin kuvvelerinden kabul eder. Ebû Ali ibn Miskeveyh'e göre adalet; üç erdemin birleşmesiyle ortaya çıkan nefsin erdemlerindendir. O, adaletin de ayrıcalıklı bir kuvve olmasının gerekliliğini söyler. Tûsî de, adaleti hikmet, şecaat ve iffetin birleşiminden oluşan bir hal olarak kabul eder. Allah Teâla adalet ve ihsanla emrettiği için insanın da ilişkilerinde adaleti gözetmesi gerekir. Allah kullarının hallerini üç namusa (kanun) göre düzenlemiştir. Şeriat en büyük namustur (namus-u ekber). İkinci kanun, hakimdir yani yöneticidir. Üçüncü kanun ise dirhem ve dinar yani paradır. Bu ikisi yeryüzünde insan ilişkilerine dayanır. Bunlara sessiz adalet de denir.

Adaletin ise on dört alt türü vardır. Birincisi, sadakattir. Dosta duyulan sevgidir. Bu, arazların sevginin saflığını bozmadan hâsıl olduğu bir melekedir. Kişi dost edindiği kişi için iyilikler yapar. Malını onun için kullanır. Bunu yaparken de asla büyüklenmez. Hz. Muhammed (sav) bu konuda şöyle demiştir: "Sizden biriniz kendisi için istediği bir şeyi

başkası için istemedikçe, gerçekten iman etmiş sayılmaz”.[85] İkincisi, ülfettir. Yani gündelik yaşamın idaresinde yardımlaşma konusunda görüş birliği sağlanmasıdır. Dolayısıyla umumun iştirakiyle ortaya çıkan görüşten kaçış yoktur. **(15a)** Ülfetin tam olması için zahiren ve batınen ittifak olması gerekir. Görüş birliği için gerekli olan istişareye müracaat etmektir. Dahası ülfet âlemin nizamının sebeplerindendir. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Mü’min görüş birliğine uyum gösterendir. Uyum göstermediği sürece o kişi için hayır yoktur.” Üçüncüsü, vefadır. Kişinin yerilmediği takdirde arkadaşlarına olan ahdini korumasıdır. Vefanın şartı kendisine vefa gösteren evlatlarla ve dostlarıyla beraber ölüm anında ve ölüm sonrasında vefayı devam ettirmektir. Bu durumun şu zamanda olması çok nadirdir. Dördüncüsü, teveddüd (sevecenlik)dür. Yakınlarına güzel ahlâk, güler yüz, güzel konuşma ve misafirperverlik gibi konularda gerekli ölçüde sevgi göstermektir. Sevgi yeterli ölçüde olmalıdır. Çünkü sevginin büyüğü meşakkate yol açar. Kişiyi zillete düşürür. Rezilete dönüşen sevgi ardında zilleti bırakır. Sevginin büyüklüğüne kapılan cefa sahibi olur. Beşincisi, mükâfattır. İyiliğe benzeriyle ya da daha fazlasıyla kötülüğe ise daha azıyla karşılık vermektir. Altıncısı, hüsn-ü şirket (iyi ilişki)tir. İnsanî ilişkilerde ve alıp vermede adalete riayet etmektir. Muamelatta dengeli olmaktır. Yedincisi, hüsnü kaza (güzel yargı)dır. Kanuni yollarla verilen haklar konusunda minnet ve pişmanlık duyulmamasıdır. Sekizincisi, sıla-yı rahimdir. **(15b)** Kişinin akrabalarıyla ilişkilerinde onları gözetmesi ve çeşitli mal ve hediyelerle iyilikte bulunmasıdır. Dokuzuncusu, şefkattir. Birinin başına kötü bir durumun gelmesi durumunda bunun giderilmesi için gayret sarf etmektir. Onuncusu, ıslahtır. İnsanlar arasında düşmanlık olduğunda arayı düzeltmek, orta yolu bulmaktır. Allah Teâla’nın sözünde olduğu gibi “Kardeşlerinizin arasını düzeltin”.[86] On birincisi, tevekküldür. Sebepler olmaksızın müsebbebat konusunda beşerin güç yetiremediği anda çaba sarf etmemesidir. Tarla, fidan, toz kaldırma olmadan bitkilerin yetiştirilmemesi, meyve ve hububat çıkarılmaması gibi. Sebepler beşerin ihtiyarı altındadır. Bu sebeple Aleyhisselam şöyle buyurmuştur: “Şayet siz Allah’a hakiki bir tevekkülle tevekkül ederseniz bir yerden bir yere gayretli bir şekilde yola çıkıp karınları boş dönen kuşların rızıklandığı gibi rızıklanırsınız”.[87] **(16a)**Ariflere göre adi sebepler gözü perdeler. Bu nedenle kimin basireti açılırsa

[85] Buhâri, İman,7.
[86] Kur’an, Hucurat-49/10.
[87] İbn Mâce, Zühd, 14.

müsebbibi sebeplerle bir tutmaz. On ikincisi, teslimdir. Ne olursa olsun Allah'ın emrine bağlı olmak, itirazlara mahal vermemektir. Bu iki şey sağlam bir eğitim ve elim bir azaptan kurtuluşun başlangıcıdır. On üçüncüsü, rızadır. Nefsin zararlı şeylerle ya da engellerle karşılaştığında bunlara karşı hoşnut olması, rıza göstermesi ve tedirgin olmamasıdır. On dördüncüsü, ibadettir. Allah'ı ve ehlini ta'zim etmek ve O'nun emirlerine uymaktır. Allah ehli olanlar evliyalar, melekler, ilmiyle amel edenler ve Allah'ın salih kullarıdır. Allah'ın kullarına karşı sevgisi onlar için kerim ve kararlı olmalarını istemesidir. Kulların sevgisi ise Allah'a itaat etmek, emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmaktır. Şeriatin konumuna göre bizim Allah'a olan muhabbetimiz mutlak bir kemali tertip eden ruhani bir durumdur. Bu da hiçbir usanç olmadan tam bir yönelişle devamlılığı gerektirir.

2.2. Ahlâkın Korunması ve Kazanılması

İkinci bölüm ahlâkın korunması ve kazanılması ile ilgilidir. Var olan erdemleri baki kılmaktır. Nefs başlangıçta ne reziletlerle vasıflanır ne de erdem bakımından üstündür. Çünkü nefs ilk anda fıtrat gereği bu iki durumdan da mücerrettir. Nitekim nefs bedene bağlıdır. Kemale ulaşması için kendisine çeşitli kuvveler ve aletler verilmiştir. Bedende tasarruf eden **(16b)** hayvânî nefs ile beden arasında bir ilişki ortaya çıkar. Aşık ve maşuk arasındaki ilişki gibi. Hevalardan kurtulmanın dışında nefs bedenin hoşnutluğu için ona talip olur. Öyle ki o, birtakım reziletlere bulaşır ve erdemlerden de kaçınır. Bundan dolayı nefsin bu kötü açmazlardan kurtulmanın ve saadete ulaşmanın yollarını bulmaya çalışması gerekir. Bunun içinde öncelikle nefsin eksik olan erdemlere ulaşana dek mevcut olan reziletleri yok etmesi gerekir. Bu sebeple bu bölüm reziletlerin tedavi edilme yolları ile ilgilidir. Bunun için nefs pek çok egzersize ihtiyaç duyar. Vücutta ortaya çıkan bir hastalıkta doktor hastalığı ortaya çıkarıp tedavi yollarını gösteriyorsa, ruhani hastalıklarda da bir doktora ihtiyaç vardır. Ruhani hastalıklar cismani hastalıklardan daha gizlidir. Dolayısıyla bu hastalıkların ilacını bulmak da zordur. Kitap ve sünnet burada devreye girer. Bunların etkileyiciliği apaçıktır. İhtiyaçlar zaruri hale geldiğinde hastalık da tedaviyi netice verecek ilaçlara ihtiyaç duyar. Bu durumda erdemlerin elde edilmesi ve onların korunması konusu ortaya çıkar. Erdemlerin korunması onların kazanılmasından daha önemli olduğu için bu konuya öncelik verilmiştir. Var olan erdemlerin korunması nefiste eksik olan erdemlerin kazanılmasını sağlar. Erdemler ise ya sonradan elde edilir ya da kişinin fıtratında, mizacında vardır.

Tıpkı peygamberimiz ve bazı evliyalarda olduğu gibi. Öyle ki onlar ahlâkî meziyetlerle doğmuşlardır. Bunlara da herhangi bir çaba olmadan vehbi ve cezbi yollarla ulaşmışlardır.

Mizacın daimi bir şekilde sıhhatinin korunması dört durumun gerçekleşmesiyle mümkündür. *Birincisi*, kötü niyetli arkadaşlarla ilişkiyi kesmek ve iyi olanlarla dostluğunu sürdürmektir. **(17a)** Çünkü dostlukların fıtratlar üzerinde etkileri vardır. Bu nedenle kötü niyetli insanlardan kaçınılması gerektiği rivayetle bildirilmiştir. Tabiatı gereği insan iyilerle dost edinmeyi ve kötülerden uzak durmayı ilk anda bilemez. Bu iki durumla karşılaşmamak mümkün değildir.

Kişinin eğlence ve mizahı terk etmesi gereklidir. Kişinin nefsini serbestlikten, rahatlıktan uzaklaştırması gerekir. Bundan kasıt nefsin gayrı meşru şehvet konularında gevşek, rahat görünerek mizah ve eğlencenin farkına varamamasıdır. Mizahtan sakın çünkü o, şerre sebebiyet verir. Yine mizahın aşırısı iffetin şubelerinden olan sefayı hafife almaktır. Mizahın hoş karşılandığı bazı durumlar da olur. Bu müminin ruhunu hafifletme alametidir. Bu tür mizahla sadakat ve ülfet pekişir, vahşet ve nefret uzaklaştırılır. Peygamberimiz(sav)'in sözüyle de sabittir ki, "Mizah yaparken gerçek dışı hiçbir şey söylemeyin. Cidalin aşırılığı düşmanlığa ve buğza sebep olur. Cidalin itidali ise sevap olan şeyi ortaya çıkarmak için yapılan münazaradır." *İkincisi,* nefse egzersiz yaptırmak yani egzersizlerle nefse alışkanlık kazandırmaktır. Yani kişinin nefsini ilmi meselelerle, güzel düşüncelerle meşgul etmesidir. Hikmet erdeminin ortaya çıkması için bu temeldir. Diğer erdemlerin ortaya çıkışı için şarttır. Onun korunması diğerlerinin korunmasına bağlıdır. Ancak nefsin mal, şan, şöhret ve şehvet gibi dünyalık şeylerle meşgul olması, onu zikredilen bu egzersizlerden uzaklaştırır. **(17b)** Dolayısıyla nefis, ilmin güzelliklerini takip etmelidir. Ve kişi ebedi olarak güçlü bir şekilde tadına varıncaya dek nefsinde bu güzelliği baki kılmalıdır. Cismani sıkıntılardan ve nefiste güzelliklerin ortaya çıkışına mani olan dünya reziletlerinden uzak bir şekilde ilmin güzellikleriyle nefsin vasıflanması gerekir. Aksi takdirde nefis, nefsanî zulümlerle sıkıntıya düşer. *Üçüncüsü,* kişinin kusurlarını hatırlatıp uyaran doğru arkadaşları seçmesi gerekir. Olgun, yol gösteren kişilerle oturup kalkmalıdır. Büyüklük taslayan istekleri bitmeyen kimselerden de uzak durmalıdır. Dostlarla muhabbet bu dünya da ve ahirette sevdiği kişiye halel getirecek şeylerden onu korumayı gerektirir. Ve yine kişinin

arkadaşının aşırı isteklerine uymaması gerekir. Ayıbının farkında olmasına rağmen sözleriyle onu uyarması gerekir. Ancak bu uyarmalar kınama ve azarlama şeklinde olmamalıdır. Akıllı kimseler düşmanlarının sözlerini dikkate alırlar ve ayıplarının onlardan öğrenirler. Düşmanlarından kendi kusurlarını söylemelerini isterler. Akıllı kimseler tıpkı usta bir kişinin zararlı bir şeyi ortadan kaldırmak için zehiri kullanması gibi düşmanlarını kullanırlar. Böylece onlar, kendi ayıpları ortaya çıkarıldığında ondan sakınırlar. Onlar nefislerinde fark edemedikleri kusurları düşman aracılığıyla öğrenirler. Lokman'nın söylediği "ben edebi edepsizden öğrendim" sözü buna bir örnektir. Böylece kişi iyi olan halleri, güzel gördüğü şeyleri yapmalı; zararlı gördüğü şeyleri de nefsinden uzaklaştırmalıdır. *Dördüncüsü*, sakin ve ılımlı olmaktır. **(18a)** Kişi, erdemleri korurken iyilerle birlikte olmayı, kötülerden uzak durmayı sürdürmede itaatkâr davranmalıdır. Çünkü bu egzersizler hayvânî nefsi zayıflatır. Nefs itaat konusunda güçlenir ve rahatlığa meyletmez.

Ruh sağlığı (ahlâkın korunması), hastalıkların (reziletlerin) tedavi yöntemlerinin açıklanmasıyla tamamlanmış olacaktır. Nitekim nefiste bir hastalık ortaya çıktığında bu hastalığa karşılık gelen erdemi elde etme tedavi yöntemlerindendir. Muhakkak ki nefis, tabiatı itibariyle hastalıktan uzak sıhhatli bir yapıya sahiptir. Hastalıklar nefse kötü yollarla sonradan bulaşır. Sağlığı kazanma ise daha hafiften şiddetliye doğru aşamalı olarak hastalığı yok etmektir. Bu aşamalar dört tedavi yöntemine işaret eder (beslenme biçimi, ilaç, zehir, dağlama). Reziletin kendisine karşılık gelen bir erdeme başvurulmasıyla oluşan tedavi yöntemi hafif bir yöntemdir. Aklın iradesiyle bu reziletten uzaklaşmak gerekir. Erdem sahiplerine göre bu tedavi yöntemi tıp ilmindeki beslenme tedavisine karşılık gelir. Bununla hastalık ortadan kalkmazsa nefis şiddetli şekilde kınanır ve azarlanır. Bu ise ilaç tedavisidir. Nefse sert davranmanın etkileri gizlenemez. Nefis özellikle öfke ve cimrilik gibi şiddetli reziletleri def etmek için kâmil bir insan tarafından uyarılmaya ihtiyaç duyar. Böylece erdemin zıddı olan rezilet ortadan kalkar. **(18b)** Şüphe yok ki bu konuda dikkatli olmak kaçınılmazdır. Bu sebeple bu reziletin halden meleke haline dönüşmemesi için erdemin korunması gerekir ki reziletler de yok olmuş olsun. Eğer hala hastalık geçmediyse nefse ağır egzersizler verilir. Bu da dağlama yöntemine karşılık gelir.

Bundan sonra sıkça görülen bazı hastalıklar ve tedavi yöntemleri açıklanacaktır. Bunlar hikmet, şecaat, iffet ve adaletten oluşan dört itidalin ifrat ve tefritleridir. Onlar ise; cerbeze-belâdet (kurnazlık/ahmaklık), tehevvür-cübn (atılganlık/korkalık), fücur-humud (aşırı istek/isteksizlik) ve zulümdür. Bunların tedavisi mümkündür. Nefis, irade ve şuurla reziletler ve erdemler arasındaki mesafe ortadan kalkıncaya kadar bunları kendinden uzaklaştıracaktır.

Nazari kuvveden kaynaklanan hastalıklar üç türdür. İlki, **hayret** (şaşkınlık)tir. Bu akli görüşlerden ya da şehevî düşüncelerden doğan sebeplerin direnç göstermesi esnasında nefiste ortaya çıkan bir haldir. Akli delillerden kaynaklanan sebeplerin direnç göstermesi şehevî düşünceden kaynaklanan sebeplerden daha çoktur. Bu hastalık mizacın en kötü halidir. Vehmin bir desisesidir. **(19a)** Akıl hak ile batılı ayırt edemez. Bu nedenle hayret tereddütler ile kendisini gösterir. Mantığa aykırı durumlarda de ortaya çıkar. Hayretin ilacı, aklî kanunları uygulama ve karşı delilleri madde ve suret bakımından iyice gözden geçirerek mantiki kurallara uymaktır. Ta ki kavrayıştaki hataların kaynağı ve vehmin desiseleri ortaya çıksın. Bu durumun kötü mizaç sebebiyle düşüncedeki hastalık bakımından değil de mantığa uygun davranma konusundaki yetersizlik bakımından olduğu açıktır. Beynin mizacının itidalden uzak olması durumunda tedavi sonuç vermez. Düşüncenin sıhhatli ve itidali olması kaçınılmazdır. İkincisi, **cehl-i basit** (yalın bilgisizlik)tir. Nefsin bilgiden yoksun olma durumudur. Bilgisizlik meleke olması bir tarafa kötü ahlâktan kaynaklanmaz. Bilgisizlik devam ederse bu, nefiste kökleşir. Bu, ilmin zıddı bir durumdur. Bilgisizliğin sebebi şüphesiz ki öğrenmedeki isteksizlik, tembelliktir. Bilgisizlik, öğrenmeyi ilerletmede meşakkatli durumlara karşı tahammülsüzlüktür. İlim sahibi tıpkı yitirdikleriyle nimetlenen gibidir. Öyle ki insan, bilgiyle diğer varlıklardan üstün olur. **(19b)** Nutk özelliği gibi. İnsan bilgiye nefsin kemali için yönelir. Bu hastalığın tedavisi âlimlere duyulan ihtiyaç ile birlikte onlarla görüşerek bilgideki noksanlığı ortaya çıkarmaktır. Bu, hastalığın delilidir. Ancak külli bir çalışma gerektiren asıl tedavi cahilliğe direnç göstermektir. Cehl-i basit ancak kişi orta yaşa ya da ihtiyarlık yaşına ulaşması halinde hala devam ederse yerleşik bir hastalık haline dönüşür. O vakit tedavi de zorlaşır. Hatta imkânsızdır. Ancak bunun çocukluk ve gençlik yaşında tedavisi mümkündür. Nazari kuvvenin üçüncü hastalığı **cehl-i mürekkep (**bileşik cahillik)tir. Gerçek dışı olan bir şeyde kesin olarak inancın oluşma halidir. Cahil kimse nefsü'l-emirde (hakikatte) olması zıt olan

herhangi bir şeye inanır. İlme zıt olduğu halde buna inancını artırır. Nefsü'l-emir sufilere göre a'yan-ı sabite olarak isimlendirilen ilmi suretlerden ibarettir. Bazı müteahhire göre ilmi suretlere bağlı kişisel meselelerden de ibarettir. Gerçekliğine göre ilk akıldaki suretlerden de ibarettir. Tûsî, *Nefsü'l-emir* risâlesinde bu konuyu alametleriyle açıklamıştır. Bu hastalığa yakalanan kimse ilimden yoksun olduğu halde kendisini âlim sanır. İlimleri düzenlerken de kendince kurallar ortaya koyar. Bunun sebebi ise kişinin gurur ve kibre sebep olan şeylerde inat etmesidir. Böyle bir kişinin tedavisi en zor noktadadır. Bu sebeple tedavi için önce şüphe yoluna başvurulur. Çünkü bunun tedavisi neredeyse imkânsızdır. Bu yüzden egzersizlere ihtiyaç duyulur. **(20a)** Kişi zihin dışındaki varlıklar hakkında inceleme yapan ilimlerle meşgul edilmelidir. Geometri ve hesap gibi. Çünkü bu ilimler kişiyi yakini bilgiye ulaştırır. Kişi bu ilimleri araştırdıkça gerçek lezzete de ulaşır. Tedrici yolla hatalarının da farkına varır. Bu farkındalık onu isteklerinde başarıya ulaştırır. Eğer bu konuda batıla, eski inancına dönerse o zaman tedavi başarısızlıkla sonuçlanır.

Def' etme kuvvesinin hastalıklarına gelince onlardan biri **gazap**tır. Öfkenin sebebi intikamdır. Kan coşar. Def etme gücünün etkisiyle hayvânî nefsin hareketinden ortaya çıkan sıcaklıkla kalpteki kan kaynar. Sıcaklık tedrici olarak şiddetlenir. Kaynayan kan kalbi istila ederek en yüksek seviyeye çıkar. Bu insanı felakete bile götürebilir. Bu hastalığın tedavisi en zor işlerdendir. Tedavide öncelikle **öfkeye sebep olan şeyler**i ortadan kaldırmak gerekir. Sebeplerin sayısı çoktur. Bunlardan on tanesi açıklanacaktır. *İlk ikisi*, ucb ve kibir (kendini beğenme)dir. Kişinin kendisinde olmayan bir şeyi iddia etmeksizin hak ettiğini düşünmesi ucb, kendisinde olmayan şeyi iddia etmekle birlikte hak ettiğine inanması kibirdir. İkisinin arasında tedavileri bakımından bir fark yoktur. Bu iki halde akıldan uzak şeylerdir. Sonuçta insan ölümlüdür. Pis bir nutfeden gelmiştir ve pis bir ceset olacaktır. Kişinin bunları düşünüp kibrini kırması gerekir. **(20b)** Aklı kullanmak, akletmek insani erdemlerdendir. İnsan ancak erdemlerle ve güzel ahlâkla üstün olur. Dolayısıyla ucb ve kibirden uzaklaşmak gerekir. Bunun tedavisi kişinin hem cinslerinin hatta hayvan ve cansız varlıkların bile ihtiyaçlarını kontrol etmesi yani kendi dışındaki bütün muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Kişi, ucb ve kibri garipsemelidir. Kim bu tedaviden fayda sağlayamazsa zillet ve adilik içine düşecektir. *Üçüncü sebep* iftihardır. Kişinin soyuyla, servetiyle ve benzeri şeylerle kendi nefsini başkasına tercih etmeksizin övünmesidir. Bu hal, ucb ve tekebbürden daha uzak bir

derecedir. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurur: “bana soylarınızla değil amellerinizle gelin.” Malıyla ve şöhretiyle iftihar edenlerde hızlı bir şekilde zevale uğrarlar. Ancak cahil insanlar, mal ve şöhretle iftihar ederler. Fakat böyle bir kimse övündüğü şeylerin asıl sahibinin kendisi olmadığını düşünmelidir. *Dördüncüsü* mirâdır. Yani tartışma ve çekişmedir. *Beşinci sebep* lecâc (inatçılık) tır. Düşmanlıkta aşırılığa gitme, düşmanlığı sürdürmektir. Bu iki sebep düzeni yıkan ve bozan şeylerdir. İslâm’da mirânın olmadığı bize ulaştığı gibi tartışmadan da uzak durmak gerekir. *Altıncısı,* mizahtır. İtidal sınırını aşan mizahtır. Çünkü itidali mizah olgunluk alametidir. (arkadaşlarının arasını düzeltme ile kibri ortadan kaldırmayı sağlar). **(21a)** Peygamberimizin hadislerinde bu konuya sıkça değinilmiştir. Peygamberimiz şaka yapmış fakat aşırıya gitmemiştir. *Yedincisi,* istihza (alaycılık) dır. Bütün konularda alaycı tavır içinde olmaktır. İstihza ve mizahta dünya menfaatleri az olmakla birlikte ahirette de kayıp çok fazladır. Bu durum güzellikten uzaklaştırır, adavete sevk eder. Bunlar nizamı bozan durumlardır. Mizah ve istihzanın yapıldığı yerler de uygun değildir. Kıyamet gününde alaycılara yardım gelene kadar kendileriyle alay edilecektir. Cennet kapısına vardıklarında tüm kapılar onlara kapanacaktır. Kim mizah konusunda itidalden uzaklaşırsa, hakkında şüphe bulunan şeylere düşkün olup onları koruduğu için, o kimse külliyen terk edilecektir. *Sekizincisi,* gadr (vefasızlık) dır. Bu, malda, mevkide, onur ve haysiyette görülür. *Dokuzuncusu*, daym (haksızlık) dır. Yani intikam almak amacıyla zulmetmek, haksızlık etmektir. Gadrın karşılığı vefa olduğu gibi daymın karşılığı da aftır. Muhakkak ki Sübhanehu Allah affedicidir ve kullarından da affedenleri sever. Zulmedip intikam alanlara gelince, Allah Teâla onları kendinden uzaklaştırır. Gadr ve daym, hemen kaybolmaya yüz tutan dünya menfaatleri ve eğlenceleriyle ilgili konularda ortaya çıkar. Hâlbuki hayırlı ve baki olan ahiret için çalışmaktır. *Onuncusu*, cevher gibi rekabet ve kıskançlık doğuracak olan şeylere yönelik istektir. Bu ise öfkeye sebep olur. Bunun tedavisi dünya menfaatlerini küçük görmekle mümkündür. Değerli eşyalara ihtiyaç halinde gereksinim duyulur. **(21b)** İnsanlar değerli eşyaları küçümseyemezler ve onları satın almaya da güç yetiremezler. Padişahın elinden onları almaya da korkarlar. Onlar, baki olmadıkları için rağbet edilecek şeyler değildir. Sen baki olsan bile onlar senin için baki değildir. Heyecan ve telaş sebebiyle ortaya çıkan öfkeye gelince; bu öfke, karanlık bir duman gibi aklı kapladığı için tedavisi zordur. Bu durum bedenin tamamına yayılan kalp kanının coşmasından kaynaklanır. Bu durumda kişinin idraki çalışmaz hale gelir. Zahir

ve batın duyguları da tembelleşir. Ona yakın olan her şey tıpkı ateş gibidir. Onunla tutuşur. Kişi üzerinde sebeplerin etkili olması ancak Melik olan Allah'ın inayetiyle mümkündür. Öfkenin teskin edilmesinde oturmak, kalkmak ve yatmak gibi kişinin bulunduğu hali değiştirmesi fayda verebilir. Çünkü hareket beyni istila eden dumanın bir kısmını çözer. Böylece öfke bir nevi yatışmış olur. Aynı şekilde soğuk su içmek ve uyumak da sıcaklığı dağıtır ve öfkeyi teskin eder. Uykuda öfkeyi yatıştırmada başarı sağlar. Soğuk su ile abdest alma ve Melik olan Allah'a yalvarma da aklen ve şeran öfkeyi uzaklaştırmanın yollarındandır. Sebûî (yırtıcı) nefsin meylettiği şehvetten kaynaklanan öfke de vardır. Bu şehvet nefsin dengesizliğine sebep olur. Bu, ya rahatlama ya beslenme ya da giyinme ve bunlara benzer şeylerle ilgilidir. **(22a)**Rahatlama meninin cenine dolmasıyla mümkündür. Bu durumun olmaması öfkeyi doğuran sebeplerdendir. Onun ortaya çıkışında idrak ve itaatsizliğin başarısızlığı söz konusudur. Bu, kişi de delilerin ve çocukların yapmadığı şeyleri bile yapmaya sebep olur. Öfkenin bütün sebeplerinin tedavisi önemli olduğu için bunlar üzerinde durulacaktır. Öncelikle yapılması gereken öfkeyle ortaya çıkan çirkin ve küçültücü davranışları gözlemlemektir. Müşahede yoluyla bu davranışları aklen ve şeran kötü bulup ayıplamaktır. Öfkenin kötü etkilerini tespit etmek gerekir. Nefsi, bu davranışların çirkin olduğu hususunda uyarmak gerekir. Öfkenin hızlı ve yavaş olarak ortaya çıkışına göre kısımları vardır. Geç gelip tez geçen öfke bunların en hafifidir. En ağırı ise öfkesi tez gelip yavaş kaybolandır.

Öfke gücünün hastalıklarına ilave olarak, arazları konumunda olan, yedi kısım daha vardır. Pişmanlık, dünya ve ahirette verilecek olan cezadan korkmak, dostların nefret etmesi, düşman karşısında gülünç duruma düşmek, rezil kimselerin alay etmesi, mizacın değişmesi ve elem duymadır.

Öfke gücünün tefritinden kaynaklanan hastalık ise **cübn** (korkaklık)dür. Cübn, nefsin intikam almak için harekete geçmesi gereken yerde sakin olmasıdır. Bu hastalığında *on türü* vardır. Birincisi, nefsin değersizliği, ikincisi yaşantıdan kaynaklanan dünya işlerindeki karışıklık ve bozukluk, üçüncüsü kişinin başkalarının malına tama etmesi, dördüncüsü kişinin kendisine zulm edilmesine imkan tanımak, beşincisi iftira ve sövme gibi iğrenç fiil ve sözleri işitmekle kendisine olan saygının azalması, altıncısı kendisine ve ailesine yapılan küçültücü, rezil davranışlara rıza göstermek, yedincisi önemli işlerde

atıl kalmak, sekizincisi işlerde kararsızlık (kılletu'l-sebat), **(22b)** dokuzuncusu erdemsizliğe sebep olan tembellik, onuncusu kınanılacak şeyleri işlemektir. Korkaklığın sayılan bu sebepleri insanın kaygı duymasından kaynaklanır. Kişi bu durumdan hızlı bir şekilde kurtulmalıdır. Cübnün sebebi ya nefsin ahmaklıktan kaçınması gerektiği düşüncesinden yoksun olma ya da öfkenin gerektiği yerlerde rahat ve sakin olmayı seçerek buna aldırış etmemesidir. Bunun tedavisi korku alanlarını belirleyerek korkulan şeylerin üzerine gitmek, zarar veren yerleri belirleyerek zarar verici şeylere atılmaktır. Tıpkı dalganın çok olduğu bir zamanda deniz yolculuğuna çıkmak ya da tehlikeli olduğu bilindiği halde sıkıntılı yolculuklara çıkmak gibi nefsin kendisini tehlikelere atmasıdır.

Ölüm korkusundan ve ölümün gerekliliğinden de bahsetmek gerekir. Çünkü ölüm kurtuluşu olmayan zorunlu bir durumdur. Ölüm korkusunun tedavisi ise, korkuya sebep olan durumları terk etmektir. Çünkü ölüm er ya da geç gerçekleşecek bir durumdur. Bu nedenle kişinin korkuya sebep olacak ızdırabı kontrol altına alarak nefsi teskin etmesi gerekir. Korku, kendisine kötülük ilişeceği zaman onu def etmeye gücü yetmediği anda ortaya çıkan bir durumdur. **(23a)** Ölüm korkusu nefs-i natıkanın hakikatini, onun baki olduğunu ve ölümün keyfiyetini bilmemekten kaynaklanır. Kim ölüm korkusunu uzaklaştırırsa gerçek hali bilmiş olur. Bu kimse nefsin kemale ulaşması için çaba sarf eder ve çalışmanın gücünün Allah'ın rahmetinden kaynaklandığının farkına varır. Ölümü önemsemeyen insan vaktin geçmesinden elem duymaz. Sufilerin deyimiyle aslolan nefsani şehvetleri terk ederek ve Allah Teâla'ya yönelerek zorunlu olan tabii ölümden önce iradi ölümü istemektir. "Ölmeden önce ölünüz" sözü bu sebeple ortaya çıkmıştır. Platon der ki: "iradi olarak öl, tabi olarak yaşa." İbn Sinânî *"Ölüm Üzüntüsünden Kurtulmak"* adlı risâlesinde; ölüm korkusunun ancak ölümün ne olduğunu bilmeyen, öldüğünde bedeninin çözüleceğini, nefsinin de geçersiz olacağını, öldükten sonra dünyanın devam edeceğini fakat bundan kendisinin haberdar olamayacağını, ölümün en acı veren hastalıklardan daha büyük acı vereceğini zanneden, ölümden sonra verilecek olan cezadan korkan ve bu konuda tereddüde düşen, ölümden sonra geride bıraktığı malı, evlatları ve ailesini kaybedeceğinden üzüntü duyan kimselerde görüldüğünü bahseder. Bu zanların hepsi batıldır. Çünkü ölüm; nefsin bedeni, organları ve hisleri terk etmesinden başka bir şey değildir. Bu, sanatla uğraşan bir kimsenin aletlerini kullanamaması ve zamanının bir bölümünde istirahat etmesi gibi

bir şeydir. Şurası kesin ki nefs, bedenin harap olmasından sonra yok olmayan bir cevherdir. İnsan baki olmakla birlikte hayattaki sıkıntılarından kurtularak insanî hakikatin tamamlandığı ölümle beraber ebedî saadete ulaşarak mutluluğu kazanır. İnsan; ölümlü, düşünen bir canlıdır. Ölüm nefsin kemale ermesidir. İnsanî hakikatin yetkinliğidir. Sen ölümle sonsuzluğa ulaşır, karanlık ve kayıtlı âlemden kurtularak, nurlu ve bağımsız bir âleme gidersin. Ölümden sonra nefs bedenden ayrılır. **(23b)** Ancak nefs bu ayrılık esnasında beyinle ilgili kuvveler çalışmadığı için acı hissetmez. Cezadan kaynaklanan korkuya gelince, bu, ölümden değil de günahlardan kaynaklanan bir korkudur. Günahlardan korkan kimse günaha sebep olan şeylere karşı tedbirli olmalı, reziletleri terk etmeli ve erdemlerle kendisini donatmalıdır. Geride bıraktığı ailesinden ve sevdiği şeylerden dolayı üzülmek en garip hallerdendir. Mal ve evlat dünya hayatının zinetleridir. Rabbinin katında en hayırlı işler, baki olan salih amellerindir.

Şehvet kuvvesinin hastalıklarına gelince, bu kuvvenin **ifratı** aşırı istektir. Dünya ile alakalı şeylere aşırı arzu duymaktır. Ancak dini konularda hırs göstermek övülen bir durumdur. Bunun tedavisinde kişi hayvanlarla ortak olan bu hislerini düşünmelidir. Bunlar, lezzeti az ve çabuk gelip geçen şeylerdir. Yeme, içme gibi durumların şehevî kuvveye hükmetmesine engel olmak gerekir. Kişinin onların yaratılıştaki maslahatının şahsın ve türlerin bekası için olduğunu ve lezzet veren şeylerin uygun olanlarının istenilmesi gerektiğini bilmesi gerekir. Bu nedenle nefse hoş gelen şeyleri kontrol altına almak gerekir. Nefsin hoş karşılamadığı şeyleri uzaklaştırmada da iradeli olmak gerekir. İlimle meşgul olmak da fayda sağlar. Küçük sanat işleriyle ve kötü duygulardan uzaklaştıran, dünyevi isteklerden alıkoyan benzeri şeylerle uğraşılmalıdır. **(24a)** Dünyevi isteklerle meşguliyet nefsi zayıf düşürdüğü için onlardan uzak durmak kişinin faydasınadır. Bunlarda aşırıyı gitmek hayvânî şehvetlerdendir. Yemek, içmek, oturmak, yer edinmek ve cinsel ilişki bunlardandır. Oburluk zekâyı ve kavrayışı olumsuz yönde etkiler. Cîma da insana en fazla zarar veren şeydir. Ve bu, fasid hayalleri muhabbetin ifrat derecesine götürür. Muhabbetin ifratı mecazi aşktır. Mecazi aşk dünya da ve ahirette hüsrana sebep olur. Tedavisi erdemleri ortaya çıkarmada sönmüş olan nefsi harekete geçirmektir. Tedavi yöntemi olarak zehir kullanılır. Gerçekte mecazi aşk yoktur. Hayvânî şehvetin ifratından doğan gerçek dışı bir şeydir. Bilakis aşk, mecaz latifelerin kemalinden ve ruhun inceliğinden kaynaklanır. Aşk bu iki durumun itidalinin

en son noktasıdır. Bütün bunlara sahip olan kimse mükemmel bir güzelliğe şahit olur. O adeta bir servete sahiptir. Aşık ve maşuk aşk mertebesinde yavaş yavaş yükselene dek şiddetli bir uyum içerisinde olurlar. Aşık maşukuna güzel nağmelerden oluşan ezgilerle aşkını ilan eder. İnsan mizacındaki bütün bu haller itidale en yakın durumlardır. Nefs, hassas ve basit melekûti cisimlere daha benzer hale gelir. Böylece nefs-i natıkadan yansıyan suretler daha belirgin ortaya çıkar. Artık aşık nurlanmış bir şekilde hakiki vahidle alakalı olan hakiki aşka yükselmiştir.

Şehvet gücünün tefritinden doğan hastalık ise **betâlet** (tembellik)tir. Bu, şehvet gücünün iradi olarak çalışmaması, tembel olmasıdır. Tembelliğin ortaya çıkması da nefsin helak olmasıdır. Kuvvenin atıl olması ebedi saadet ve nimetlere götüren durumları ortadan kaldırır. Bu tembellik beslenme, büyüme ve üreme gücünün noksan hale gelmesiyle şahsın ve türün yok olmasına etkendir. **(24b)** Nefis tembellik yüzünden sessiz kalır ve tembellik, dünya ve ahiret düzenine uygun olan şeylerin ortaya çıkmasına engel olur. Bu durum dünya hayatı ile ilgili işlerde önemli eksiklikler doğurur, inanç bozukluğuna sebep olur. Tembelliğin belirtilerinden biri de cansızlara benzemedir ve eğilimlerin yok olmasıdır. Mahlûkattaki şehevî kuvvenin itidal üzere olmasını sağlayan maslahatın ve hikmetin ve yine beslenme ile büyüme kuvvesinin tertibiyle şahsın bekası ve üremeye bağlı nevin bekasındaki maslahatın geçersizliği tembellik hastalığının bir belirtisidir. Nefsin, bedenin ve meleklere benzemenin diri kalmasının gereklilikleri için tembellikten yüce Allah'a sığınmak gerekir.

(25a) Arzu gücünün nitelik yönünden sapmasından kaynaklanan hastalık hüzündür. Hüzün, sevilen ya da arzu edilen şeylerin geçmişte kalmasının verdiği keyifsizlikle nefiste ortaya çıkan bir haldir. Hüznün kaynağı kişinin bütün isteklerinin olmasını ve sevdiklerinin bekasını istemesidir. Bu ise büyük bir cahilliktir. Nefis sevdiği şeylerin fani olduğunu bildiği halde nasıl olur da isteklerinin peşinden koşar. Sonuçta onlar Allah Teâla'nın emanetleridir. İmam-ı Şafi'nin dediği gibi; "mal ve aile ancak emanet olarak verilmiştir. Bir gün onların geçmişte kalacağından şüphe yoktur. Ve onların sana emaneten verildiğini inkâr edemezsin." Bu nedenle salih kimse erdem ve kemalattan oluşan baki şeylere yönelmelidir. Dünyevi isteklerin bozucu etkilerinden ve kötü hallerinden uzaklaşarak Allah'ın dostlarından oluncaya dek kalbini erdemlere bağlamalıdır. Öyle ki asla korku ve hüzün taşımayan evliyaullah ancak hakka ulaşır.

Allah'ım evliyaullah hürmetine bizi onların zümreleri arasında haşret. Bunun sırrı kötü olan şeyleri görmezden gelmek ve kendisine korku veren şeyi kabullenmemektir. Buraya kadar şehvet gücünün asli hastalıkları açıklanmıştır.

Arzu gücünün ilave hastalıklarına (bileşik hastalıklar) gelince, bunlardan biri **haset**tir. Başkasında olan nimetin yokluğunu istemekle beraber ilk anda o nimetin kendisinde olmasını arzulamaktır. **(25b)** İlk durum aşırı istekten kaynaklanırken ikincisi öfkeden kaynaklanır. Haset başkasının değerli bir şeye sahip olduğunu gördüğünde keyifsizlikle beraber nefiste oluşan bir haldir. Dolayısıyla kişi, nimetin başkasında olmasını hazmedemeyerek yokluğunu ister. Kötülük yapmaktan mutlu olur. O nimete ilk olarak kendi sahip olmak ister. İkinci durum, ilkinden daha kötüdür. Çünkü bu kimse iyiliğin olmadığı bir kötülüğü istemektedir. Hasedin kaynağı hırstır. Hırs dünyevi konularda olursa yerilir. Haset iyi halleri ortadan kaldıran bir durum olduğu için ondan uzak durmak gerekir. Hırsın da dünyevi haset ve bilgisizlikle bağlı olduğu açıktır. Hüznün daim olması nefsi etkiler. Bu da haset halinin devam etmesine bağlıdır. Hasedin bazı türleri diğerlerine göre çok kötüdür. Bu ise âlimler arasında ortaya çıkan hasettir. Bu tehlikeyi uzak tutmak önemlidir. Âlimler arasında ortaya çıkan bu haset ilim konusundadır. İlim dışında şöhrette, makamda, itibar ve mal konusunda ortaya çıkan hasede gelince bunlar da açıkça şerdir. Bunlarla ilgili asıl gerçeği bilen kimse haset hastalığını terk eder. Gıpta ile haset güzel şeyleri isteme konusunda ortaktırlar. Gıptanın hasetten farkı, kişinin güzel şeylerin başkasında yok olmasını istememesidir. Gıpta, hastalıklardan olmamakla birlikte övülen bir haldir. **(26a)** O, kişinin iyiliği başkasından zevalini istemeden kendisi için de talep etmesidir. Başkasında gıpta ettiği bir şeyi kendisi için de istemektir. Ebheri'nin dediği gibi gıpta da hırstan kaynaklanır. İçine fazla dalmamak gerekir. Uhrevi konularda olan gıpta övülür. Ancak o hasette ortaya çıkan hırs gibi kötü görülmez. Dünyevi konulardaki hırs yoklukla değil varlıkla alakalıdır. Yani başkasında olan güzelliğin yokluğunu değil kendisinde de olmasını dilemektir.

Nefsani hastalıklardan biri de **tama**dır. Tama karşılıklı olarak vermeksizin ya da yardımlaşmaksızın başkasının değerli eşyasına göz dikmektir. Dolayısıyla rezilliği ve küçümsenmeyi de beraberinde getirir. Nitekim hırstan, tembellikten ve ihtiyaçtan yardımlaşmaya kadar oluşan zillet, Allah'ın hikmetini bilmemekten kaynaklanır.

Kemale bakan yüzüyle âlemin nizamı için gerekli olan ilahi hikmet ve ezeli inayetin gerekliliği açıktır. Bu da insanın tabiatı gereği medeni olmasıyla tamamlanır. Yani insan önemli maslahatlarda ve şahsın bekasının devamını sağladığı zorunlu ihtiyaçlar konusunda yardımlaşma türleri oluşturmakla beraber medenileşmeye, toplu yaşamaya muhtaçtır. Önemli maslahatların gelişi güzel yardım olmaksızın ortaya çıkışını ummak hırs, tembellik ve cehaletten kaynaklanır. Dua edenin yardıma muhtaç olmasından ve fakirlerin acziyetinden dolayı onların beklentileri tama olmaz. Tamanın tedavisi de ona sebep olan şeyleri ortadan kaldırmaktır.

Diğer bir hastalık **hıkd** (kin beslemek) dır. Kin duygusu intikam almak amacıyla ortaya çıkar. Kinin tedavisinin açıklanmasıyla yetinilecektir. Kin hakiki uhuvveti düşünmekle ortadan kalkar. O, dünyevi kardeşliği de içine almak üzere uhuvveti sağlamakla ortadan kalkar. Bu hastalıkta cahillikten kaynaklanır. Yalancılık da arzu gücünün bileşik hastalıklarındandır. Gerçek olan hükme uyumsuzluk göstermektir. Akıl, şer' ve geleneğin çirkin gördüğü en kötü hastalıklardandır.**(26b)** Bazı konularda ancak yalan hoş karşılanabilir. Mazeretsiz bile bile söylenen yalan, hayvânî vasıf olan düşünme yokluğundan daha kötü bir haldir. Sözün doğruluğu ile gerçek olması arasında doğruluğun daha özel, ayrıcalıklı olması dışında başka bir fark yoktur. Sözün doğruluğu genel gerçek hükme uyumlu olma bakımındandır. Yanlış inanç fesatların, bozuklukların artmasına sebep olur. Yalan ile zararlı şeyler açığa çıkar. Yalan söyleyen kişi hakkında da iyi düşünülmez. Yalan evde, toplumda ya da bir bölgede nizamı ortadan kaldırır. Kim yalana uyarsa, insanın eşref-i mahlûkat olması ve nutuk özelliği ile diğer canlılardan ayrılmasına rağmen başkaları tarafından kınama, güvensizlik ve hafife alınmayla karşı karşıya kalır.

Bir diğer hastalık **salef** (övünmek)tir. Yani kendini beğenmekten kaynaklanan övünmektir. Salef, kişinin aslında kendisinde var olmayan dürüstlük ve kemal sıfatlarına sahip olduğunu ve önemli şahsiyetlerden de üstün olduğunu iddia etmesidir. Bu, kendini beğenmek ve yalandan kaynaklanan çirkin bir durumdur. Bunun tedavisi için de kendini beğenmek ve yalan hastalıklarının tedavi yöntemlerine başvurulmalıdır. İkiyüzlülük de övünmekten kaynaklanır. İkiyüzlülük de dini ve dünyevi işlerde çirkin görülen bir haldir.

(27a) Allah Teâla bizi hakiki inançla, güzel ahlâk ve amelle rızıklandırsın. Bizi idrak edenlerden eylesin. O ne güzel Mevla, ne güzel yardımcıdır.

Böylece ahlâkın olgunlaşması konusundaki ikinci bölümde tamamlanmış oldu. Bu konuyla ilgili anlatılanlar sona ermiş olup üçüncü bölüme geçilecektir.

2.3. Siyasetü'l Menzil

Bu bölüm ev idaresi hakkındadır. Bir evde ortak yaşayan halkın idaresi ile ilgili bir ilimdir. Bununla kastedilen de ebeveyn ile çocuk, karı ile koca, hizmetçi ile hizmet olunan, mal ile mal sahibi arasındaki biraradalıktır (birliktir). Ev ister taştan ister çamurdan ister kilden isterse posttan ya da başka bir şeyden olsun ev halkı arasında oluşan özel yakınlığın mekânıdır. Ev halkına uygun ortak bir faydayı oluşturur. Şüphesiz ki ev; nefsi, malı, nesebi ve aileyi korumak gibi önemli bir maslahatı yerine getirmek için sığınılan bir yer manasındadır. Yani ev ile kastedilen, dört unsur arasında oluşan biraradalık sanatı (ilmi)dır. Bu sebeple ona özellikle nazar (hikmet) da denir. Yani ev idaresi mal, karı-koca, hizmetçi ve çocuklardan oluşan dört unsur arasındaki düzene dayanan özel bir idare ve hikmetle (ev idaresi felsefesi) alakalı bir ilimdir. Muhakkak ki insan, şahsının bekası için gıdaya, nevinin bekası içinde tenasüle muhtaçtır. İzdivaç ve gıda da tedbire ve evin gıdasını ve malını korumada ev sahibini temsil eden ve evi ayakta tutacak yardımcıya muhtaçtır. Ferdi ve nevi hayat mala, hizmetçiye, eşe ve çocuğa bağımlıdır. Ta ki her bir alandaki biraradalık hayatı kolaylaştırsın.

Dört unsurdan ilki olan **mal,** her alan için en önde gelir. **(27b)** Çünkü onun aslında masrafların karşılanması söz konusudur. Tabiatı gereği insan mala eğilimlidir. İhtiyaç olduğu vakit kullanmak üzere malı biriktirir. Malın durumu yönünden üç kısım vardır: Gelir, koruma ve gider. Birincisi, bir işi seçerek mal kazanmaktan ibarettir. İkincisi, kaybın olmamasıdır. Üçüncüsü, ihtiyacın ortaya çıktığı önemli durumlarda malı harcamaktır.

Malın gelir olması durumunda bu, ya hediye ve miras gibi kendiliğinden olur ya da kazanma ile alakalıdır. Malın kazanılması ise ticaret ve birtakım sanatlarla uğraşmakla alakalıdır. Ticaret kazanç maksadıyla satın almak ve satmaktan ibarettir. Sanat ise yine mal elde etmek maksadıyla işin keyfiyeti ile ilgili bir iştir. Sanatları ya da ticareti tercih

etmek arasında ihtilaf söz konusudur. İmam-ı Şafii, “ticaretin sanatlardan daha hayırlı olduğunu ve ticaretin çokça helal kazanca, sözde ve zamanda doğruluğun üstünlüğüne dayandığını” nakletmiştir. Maverdi ise ziraatın sanat ve ticaretten daha hayırlı olduğunu söylemiştir. Sanatlar ticarete göre daha ağır basmaktadır. Çünkü ticarete göre daha süreklilik arz ederler. Sanatı yapılacak şeylere ihtiyaç da çoktur. Sanatlar uhrevi kazançlar sağlamak ve ebedi kazançları elde etmek gibi önemli meşguliyetleri sağlamaya daha uygundur. Sanatla uğraşanlar kibir, kendini beğenmek, mal çokluğu gibi felaketlerden daha uzaktır. Kişinin erdemleri ve yetkinlikleri elde etmeye yönelerek kalbini meşgul etmesi gerekir. Mal kazanmanın da şartları vardır. İlkin adalete uygun davranmaktır. Yani insan ilişkilerinde, alış-verişte, ölçüde ve tartıda adaleti gözetmektir. Hile ve dolandırıcılıktan kaçınmaktır. Diğeri mürüvvet sahibi olmaktır. Öyle ki bu aklen, **(28a)** şeran ve örfen güzel fiillerin ortaya çıkışı için bir başlangıçtır. Bununla kastedilen de hoşgörülü olmak ve sıkıntı veren şeylerden uzak durmaktır. Bir diğer şart ise düşük sanatları tercih etmemektir. Şarkı söylemek ve alaycılık düşük sanatlardandır. Kan alma (hacâmât), dericilik (debâgât), ve çöpçülük (kenâset) de bunlar arasında sayılır. Bu sanatlar insanın tabiatı gereği tiksinmesine sebep olur.

Malın korunması ise; ancak malın giderinin gelirinden daha az olmasıyla sağlanabilir. Yani masraflar kazançtan daha az olmalıdır. Malın korunması için birtakım şartlar vardır. Ailenin geçimi konusunda evin zorunlu ihtiyaçlarından kısıtlama yapılmamalıdır. Para biriktirmek cimrilik derecesinde olmamalıdır. Fakat her kazanılan da harcanmamalıdır. Ayağı yorgana göre uzatmak gerekir. Büyüme yaşına kadar insan bedenine giren gıda harcanan enerjiden çok olursa ancak büyüme ve gelişme gerçekleşir. Eğer giren ve harcanan eşit olursa gelişmede ne artma ne eksilme olur. Eğer harcanan enerji alınan gıdadan fazla olursa o zaman bedende sıskalık ortaya çıkar. Nitekim bu durum mal konusuna da benzetilebilir. Malın korumasında kazanç ve fayda sağlamak açısından çabuk bozulan mallar yerine büyümeye ve gelişime açık olan mallar tercih edilmelidir. Tabiatında bozulmayı gerektiren herhangi bir şey saklanmamalıdır. Mal sahibi art arda gelebilecek felaketlere karşı tedbir alarak mallarını para, kıymetli eşyalar ve akar olarak ayırmalıdır. Şayet bir tarafa zarar gelirse diğer taraf bu zararı karşılayabilmelidir. Bu, Mutlak Hakim’in insanın gıdasını hayvan ve bitki türlerinde oluşturması gibidir. **(28b)** Çünkü bütün türler birbirlerine hizmet ederler. Aynı şekilde farklı türden biriktirilen mallar da zarara uğradığında bu zararı yok ederler.

Malın harcanması konusunda ise kaçınılması gereken dört durum vardır.[88]

Harcanan mallar üç grupta toplanır. *Birincisi* zekât, adak ve sadaka gibi sevap kazanmak için Allah yolunda malın sarf edilmesidir. Böyle bir durumda hoşnutsuzluk ve rıza olmadan malı vermekten kaçınmak gerekir. Mal seve seve ve gönül rahatlığı ile harcanmalıdır. Ta ki yapılan cömertlik Allah katında kabul görsün. Allah'ın kendisine verdiği nimetlerden bir kısmı fakirlere sarf edilmelidir ki fani olan bu nimetler baki olsun. Elbette bunu hoşnutsuz bir şekilde kötü niyetle yapanlar da vardır. Allah Teâla şöyle buyurmuştur: " Mallarınızı kötü yollarda harcamayınız". Allah rızası için harcama yaparken eza ve minnetten kaçınmak gerekir. Aynı şekilde riya dan da sakınmak gerekir. Bu şekilde malın harcanması tazime ve malın artmasına sebep olur. Fakat nefsin malı harcarken riyadan, minnetten vb. şeylerden kaçınması en zor işlerdendir. Selef-i salihin bunlardan kurtulmanın zorluğundan bahsetmişlerdir. Dolayısıyla riyadan ve ezadan kurtulmak için sadakanın gizli verilmesi şarttır. Sadaka verirken de fakirliğini gizleyenlere vermek gerekir; minnet, eza ve riyadan kurtulmanın başka bir yoludur. Dolayısıyla fakirliğini gizleyen kimseleri seçmek gerekir. Böyle kimselere malı infak etmek en hayırlı işlerdendir.

Harcanan mallardan *ikinci grup ise*, mürüvvet gibi konularda yapılan harcamalardır. Kamil insan arkasında mürüvvet sahasında güzel etkiler bırakandır. **(29a)** Bu kimseler hediye ve hayır işleri gibi yollarla cömertlik yolunda harcama yaparlar. Bu konuda beş şartı gözetmek gerekir. İlki aceleciliktir. Cömertlik yapılacak konuda acele etmek gerekir. Erteleme olmaksızın yapılan yardım daha hayırlıdır. Aksi takdirde yapılan yardım etkili olmayacaktır. İkinci şart gizli tutmadır. Riyayı ortadan kaldırmak için gereklidir. Üçüncüsü küçük görmedir. Yapılan yardımın değerini küçük görmektir. Bu, gönül zenginliğini ortaya çıkarmakla birlikte minnettarlık ve kendini beğenmişlikten de nefsi kurtarır. Dördüncü şart muvâsalâttır. Yani kesintisiz devamlı vermektir. Çünkü vermeyi kesmek cömertlik hasletine zıt olmakla birlikte önceden verilenleri de unutturur. Beşincisi yapılan iyiliği doğru seçmektir. Yardımı hak eden kimseyi gözlemleyerek yapılacak iyiliğin yerini doğru belirlemektir. Çünkü yardım, gereken kimseye gerektiği zamanda vermeyi gerektirir. Bunda bir çelişki yoktur. Hediye de yardım gibidir. Çünkü bu da hakiki bir muhabbetten kaynaklanır.

---

[88] Müellif, her ne kadar malın harcanması konusunda kaçınılması gereken dört durum olduğunu söylüyorsa da bu durumların neler olduğuna yer vermemektedir.

Malın harcanması ile ilgili *üçüncü grupta* ise zorunluluktan dolayı yapılan harcamalar söz konusudur. Bu, hem zorba, zalim ve hilekâr fasık kimselerden gelebilecek zararları ortadan kaldırmak için zorunlu olarak yapılan harcamalar hem de mecbur kalarak menfaat elde etmek için yapılan harcamalardır. Bu maslahat ve meramı elde etmek için kadı ve hakimlere verilen rüşvet gibidir. Rüşvetçilik aklı, ırzı, malı, nefsi ve dini korumak için caiz görülür. Rüşvetçilik yanlış olmakla birlikte bu sadece zaruri bir durumla sınırlıdır. Gerekli olan ihtiyaçları bir dereceye kadar giderene dek rüşvete başvurulabilir. **(29b)** Zararı ortadan kaldırmak adına mal fazlaca harcanabilir. Çünkü bu zaruri ihtiyaçlar içine girer. Yapılan harcamalardaki fazlalık isteklerin kolaylaşmasını sağlar.

Malın harcanması konusunda şahsın ve nevin bekası için yapılan harcamalar da zorunluluktan kaynaklanır. İhtiyaçtan hâsıl olan bu harcamalar insanın kendisi ve ailesi için yiyecek, içecek, giyim ve ev gibi alanlarda yapılan harcamalardır.

Üçüncü grup için yapılan harcamada tek şart iktisattır. Harcamada itidale uygun hareket etmektir. Fakat bu konuda cimri davranmaktansa fazla harcamak daha iyidir. İhtiyaç konusunda paranın çokça harcanması cimriliğin zıddıdır. Bu birliğin kemali ve sevginin artmasının gerekliliklerindendir. Çünkü cimri davranmak muhabbetin azalmasına sebep olur. Sevginin azalması ise aile düzenini bozar, karışıklığa sebep olur.

Ev idaresi konusunda ikinci unsur eşler arasındaki ilişkidir. Evliliğin anlamı nev'in bekasını sağlamaktır. Bu da ancak eşlerin birlikteliği ile ortaya çıkar.

Evlilikte, ilk olarak gözetilmesi gereken neslin devamı ve evin düzenidir. Neslin devamını sağlamak için gerekli olan şehvet gücünün ise itidalde tutulması gerekir. Bu isteğin evlilik için gerekli olduğu aşikârdır. Yani nesillerin devamı için birleşmeden alınan zevk Allah'ın kullarına nasip ettiği bir nimettir. Ancak tek eşe tabi olmak gereklidir. Evlilik konusunda eşlerde ehil olmak şartı aranır. Akıl, iffet ve hayânın olması da gerekir. Nizamın sağlanmasında aklın bütünüyle etkisi vardır. Çünkü ahmaklık ve aptallık olduğunda kişinin evliliği yönetmesi mümkün olmayacaktır. Hayâsızlık akıl ve şeriat yolunda gitmeye engeldir. Peygamberimizin buyurduğu gibi; "hayâ imanın şubelerindendir". **(30a)** Nitekim onlardan her birinin diğeri için gerekli olduğu açıktır. İnce huyluluk, az konuşmak, eşe güzel itaat iffetin kısımlarındandır.

Örtünme, harama bakmamak, sesin gizlenmesi, evden ayrılmama da hayânın kısımlarındandır.

Nesep çokluğu, güzellik ve mala gelince, bunların her biri kişinin zatında üstünlük ortaya çıkardığı için bunlara fazla sahip olmayan kimselerde davranış güzelliği ve gönül saflığı gibi hasletler ortaya çıkar. Avam bunlara asla itibar etmez. Aşırı güzelliğe rağbet ise akılları zayıf kişilerle ahmak görüşlüler arasında yaygındır. İfrat derecedeki güzellik azaların şiddetli bir şekilde birbiri içinde uyum göstermesidir. Bu nedenle nefis ona meyleder. Behimi şehveti harekete geçiren sebepler de onunla ilişkilidir. Şayet bu güzellik akıl ve olgunluk konusunda olursa o zaman onların zararı faydaya dönüşür. Bu müfrit güzellik eş üzerinde hâkimiyetin şiddetini zorunlu kılar. Sûrî (şekil bakımından) güzellik ayrılık ve uzaklaşmaya neden olmakla birlikte ev düzenini de tehlikeye sokar.

Evlilikten sonra eşlerin birbirlerine karşı yerine getirmeleri gereken sorumlulukları vardır. İlk olarak kocanın eşine karşı sorumlulukları açıklanacaktır.

Erkeğin eşine karşı sorumlulukları şöyledir. **(30b)** Erkek kaba davranmadan lütuf yoluyla eşindeki erdemleri ortaya çıkararak ve ayıplarını örterek heybetini korumalıdır. Erkeğin heybetini koruması gerekir çünkü bu şekilde eşi onu önemli sayar ve ondan uzaklaşmaz. Böylece eşler arasında toplum hayatının ve sosyal ilişkinin güzel yanları ortaya çıkar. Erkek eşiyle ev işleri gibi cüzi konularda düşüncesini hoş bularak istişare etmesi gerekirken kadının akıl noksanlığından dolayı genel konularda ona danışmamalıdır. Kadınlar genelde söylenene muhalefet ettiklerinden dolayı onların görüşünün zıddı kabul edilmelidir. Bu yaklaşım tarzı erkeğin kadına üstünlüğünü ortaya çıkarır. Çünkü kadınların şiddetli bir şekilde hisleriyle hareket ettikleri için görüşlerinin çoğu akla muarız olan vehimden kaynaklanır. Fakat bazı erkeklerin de aklen kadınlardan daha zayıf, görüş bakımından da daha ahmak olduğu gizlenemez. Ancak böyle bir nedenle erkeğin eşine tabi olması ve **(31a)** yol göstermesi için eşinin görüşlerini kabul edebilir. Aynı zamanda erkek evde de onun hükmünü tanıması gerekir. Hizmetçilerden diğer bütün işlerin yönetimine kadar evde eşini hâkim görmelidir. Erkeğin diğer bir sorumluluğu, eşinin yakınlarına saygı göstererek ikramda bulunmasıdır. Eşinin gönlünü hoş tutmalı ve yine kendilerine yardım eden akrabaların gönlünü de hoş tutmalıdır. Yine eşinden başkasını tercih etmemeli ve onu

kıskandırmamalıdır. Erkek kadının düşüncesini ev işleri ve evin ihtiyaçlarını düzenlemekle meşgul etmelidir.

Erkeğin evlilikte kaçınması gereken durumlar şöyledir: Erkek, eşine aşırı sevgi göstermekten ve sevginin aşırılığına sebep olan şeylerden sakınması gerekir. Kadın kocasının aşırı sevgisini fark ederse katlanamadığı şeylerin zahmetini çekmek istemez. Kocasını sevgisiyle sınar ve yapacağı şeyleri mecburmuş gibi yapar. Bir zaman sonra kocasını görmezden gelir. Erkek eşinden saklaması gereken sırları ona söylememelidir. Çünkü kadınların fıtratlarında vefasızlık, ani bir kızgınlık, sırrı açığa çıkarmak suretiyle intikam hissi vardır. Sırların gizlenmesi kuruluktan kaynaklanan mizaç sebebiyledir. Oysaki kadınların mizaçlarında nemlilik ve ıslaklık hâkimdir. **(31b)** Genel konularda onlarla istişare edilmemelidir. Daha önce de geçtiği gibi kadınlarında külli idrakten uzak hayali ve vehmi düşünceler vardır. Dolayısıyla onlarla istişare etmek şüphe kıvılcımlarını harekete geçirir. Bu nedenle istişare anında şüpheli bir durum ortaya çıktığı için kendisi de konuya şüphe ile yaklaşır. Bir diğer şey erkek malının miktarını eşinden gizlemelidir. Çünkü erkeğin eşine bunu açıklaması ileride eşinin intikam almak için öfkelendiği anda onu yaymasına sebebiyet verebilir. Aşırı harcamalara kadar götürecek zahmetlere de sebep olabilir. Erkek eşini eğlencelerden uzak tutmalıdır. Düğünlerde, arkadaş toplantılarında, koca-karı meclislerinde ve benzeri yerlerde sözle ya da fiilen yapılan eğlencelerle meşguliyetten eşini uzaklaştırmalıdır. Bu eğlencelere iştirak eden kadınlar aşağıların en aşağısı bir mertebede olan şeytansı kadınlardır.

Erkeğin eşine karşı sorumlulukları açıklandıktan sonra kadının eşine karşı sorumluluklarından bahsedilecektir.

Kadının eşine karşı sorumlulukları şunlardır: Bununla ilgili kadında olması gereken **beş vasıf** vardır. Birincisi iffettir. Bakışlarını mahreminden uzak tutmalı, eşinden başkasına kalbini bağlamamalıdır. İkincisi ölçülü harcamadır. Yani evin erzaklarını ve eşinin malını israf etmeden ölçülü bir şekilde kullanmalıdır. Üçüncüsü korkmadır. Yani eşinin heybetinden dolayı nefret etmeksizin severken korku da duymalıdır. Dördüncüsü güzel eşlik etmedir. İtaat ile sakınma ile eşine güzel eşlik etmelidir. Ona karşı gelmekten sakınmalıdır. Eşinin rızasını isteyerek süslenmeli, bedenini ve elbiselerini temiz tutmalıdır. Diğeri ise kıskandığında eşini fazla azarlamamalıdır. Çünkü azarlama sevginin azalmasına sebep olur. Sonuçta kadın kocasına karşı gelmekten kaçınmakla

emr olunmuştur. Nefretin hissedildiği an evin düzeni bozulmuştur. Bu sebeple erkeğin evi terk etmesi gerekir. Yani eşini boşaması gerekir. Yoksa bu durum böyle devam ederse fesada sebebiyet verir.

(32a) Sakınılması gereken beş sınıf kadın vardır. *Birincisi* hannânedir. Başka bir kocadan çocuğu olup şimdiki kocasının malıyla ona şefkat gösteren kadındır. *İkincisi* mennânedir. Eşini kendi malıyla minnet altında bırakan mal sahibi kadındır. *Üçüncüsü* ennânedir. İlk eşini ikincisinden daha hayırlı kabul eden kadındır. Şimdikinden yakınıp ilkine merhamet eden kadındır. *Dördüncüsü* keyfü'l-kafâ (kafası ütülenmiş)dır. Yani iffetinden sapan kadındır. Ve bu yüzden de insanlar 'alnına leke sürülmüş eş' diye eşinin gıybetini yapmaktadır. Kocasının kafası sanki ütülenmiş gibi olur. *Beşincisi* de hadraü'd-demendir. Yani kendisi güzel, aslı kötü olan kadındır.

Ev idaresinin üçüncü kısmı evin diğer erkânından olan hizmetçilerdir. Hizmetçiler evin ihtiyaçlarındandır. Onlar vücudun azalarına benzerler. Hizmetçisiz ev bedenin tembel, bozuk azaları gibidir. Onların varlığı Allah'ın nimetlerindendir. Hizmetçiler öncelikle bütün işlere bakmak için genel olarak ıslah edilirler. Sonra hangi hizmet alanında başarılı olacağı ve hangi sorumluluğu alabileceği ortaya çıksın diye onlardan biri özel olarak yetiştirilir. Dolayısıyla bu kişi kendi sorumluluğu dışındaki işlerden mesul değildir. Hizmetçilerin geçimlerini sürdürmeleri için işlerini düzgün yapmaları gerekir. Çünkü hizmetçi Allah katında işlerinden sorumludur. Fıtratlarının temelinde hizmetçilerin eşitliğine kesinlikle dikkat edilmelidir. İtidali korumak şartıyla itaatten uzaklaşmamaları için onlara yumuşak ve merhametli davranmak, kabaca zorbalıkla davranmaktan da sakınmak gerekir. Efendinin hizmetçilerin iyi-kötü bütün davranışlarını gözlemlemesi gerekir. Hizmetlerinde tembelliğe sebep olan davranışlar sergilemedikten sonra onlara karşı şefkatli ve nazik davranmaktan vazgeçmeyin. **(32b)** Yine daima korku ve ümit arasında olmaları için şeraitin koyduğu sınır dışında zulmetmeden sert davranmaktan da vazgeçmeyin. Onların hareketleri ve oturup kalkmaları da iyice gözden geçirilmelidir. onların yapısını da incelemek lazımdır. Çünkü yaratılış yaşantıya, iç ahlâkı gösteren dış görünüşse huya delalet eder. Kişinin hizmetçinin durumunu inceledikten sonra ilk anda onun eğilimlerine uygun işler vermesi gereklidir. Aksi takdirde o bilmediği başka bir işe yönlendirilir. Birde bakarsın ki ondan adi işler ortaya çıkar. İlk seferde müsamaha gösterirsin, ikinci seferde

uyarırsın. Hala aynı şey üzerinde devam ederse o zaman onu uzaklaştırırsın. Çünkü cezalandırmak için acele etmemelisin. Hizmetçilerin en hayırlısı sevgiyle hizmet ederken onların en kötüsü gönülsüz hizmet edendir.

Hizmetçilere fazla ağır işler yüklenmemelidir. Yani kapasitelerinin üstünde işlerden sorumlu tutulmamalıdırlar. Genellikle hizmetçiler hür ve köle olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bunlar günlük ihtiyaçlar için daha uygundur. Köle hürden daha çok tercih edilir. Çünkü köle daha çok itaat eder. Efendisinden ayrılmayı düşünmez. Aksi durumda akıllı hür hizmetçi akıllı köle hizmetçiden daha evladır.

Üç sınıf hizmetçi vardır. Birincisi efendisi için hizmetçilerin önde geleni olduğu halde evin işlerini düzenleyen özel hizmetçi, ikincisi evin iki elini temsil ettiği halde alış-veriş gibi harcamalara bakan hizmetçi, üçüncüsü evin iki ayağını temsil ettiği halde zor işlerle ilgilenen hizmetçidir. İlk iki sınıfta akıl ve istikamet şartı vardır. Sonuncusunda ise kuvvet ve tahammül şartı aranır.

Her milletin övülen ve yerilen tarafları vardır. Araplar; güzel konuşma ve fesahatleriyle meşhur iken sert doğaları ve aşırı şehvetlerinden dolayı yerilirler. Habeşliler; vefa ve karalılıklarıyla tanınırken kibir ve sabırsızlıklarıyla bilinirler. Acemler; akıl, zekâ, güzel siyaset yapmalarıyla bilinirken hilekârlık, kurnazlık ve ikiyüzlülükleriyle kusurludurlar. Rumlar; sadakat, vefa ve yetenekleriyle tanınırken cimrilik ve adilikleriyle de yerilirler. **(33a)** Hintler; sezgi ve vehim güçleri ile hızlı hareketleri ve el çabuklukları ile meşhurken kendini beğenme, kin besleme, kibirlenme ve kararsızlıklarıyla da kusurludurlar. Türkler; yiğitlik ve örnek hizmetleriyle meşhurken gaddarlık ve sadakatsizlikleriyle tanınırlar.

Ev idaresini ilgilendiren dördüncü kısım çocuklardır. Anne babanın çocuğu üzerinde hakları olduğu gibi çocuğun da anne baba üzerinde birtakım hakları vardır.

Çocuğun ebeveyni üzerindeki hakları şöyledir: ilki kendisine güzel bir ismin konulmasıdır. Mübarek güzel bir isimle çocuk isimlendirilmelidir. Diğer hakkı iyi bir sütanneye sahip olmaktır. Çocuğu mizacı mutedil, güzel ahlâklı biri emzirmelidir. Çünkü sütün çocuğun mizacında büyük bir etkisi vardır. Öyle ki o süt bütün ahlâkın kaynağıdır. Bu sebeple bebeğin mizacı sütün mizacına tabidir. Dolayısıyla sütün mizacıda emzirenin mizacına tabidir. **(33b)** Dolaylı olarak bebeğin ahlâkı da emzirenin

ahlâkına tabidir. Böylece emme işi tabiatı değiştirmeye kadar gider. Sütannesi iyi tabiatlı olmakla birlikte emzirmeye de yatkın olmalıdır. Genç, güzel yüzlü, azaları düzgün ve güzel yaşantılı biri seçilmelidir. Seçilen bu kişinin sütü tırnağa bir damla damlatılarak imtihan edilmelidir. Ne aşırı ağdalı ne akıcı olmalıdır. Beyaz ve hoş kokulu olmalıdır. Emme dönemi geçtikten sonra süt, çocukta iyi bir etki bırakmışsa çocuğun ahlâkının korunmasına çalışılmalıdır. Çocukta ilk olarak ortaya çıkan şey asaletin delili olan hayâdır. Ahlâkını muhafaza etmeyi sağlayan yollarla onu iyiye sevk etmek gerekir. Buluğ çağına geldiğinde ortaya çıkabilecek olan bazı kötü etkileri engellemek gerekir. Bunu yaparken öncelikle kötü huya sebep olabilecek şeylerden de onu uzaklaştırmak gerekir. Çünkü artık arzuladığı şeylere daha yaklaşır. Ve çirkin davranışlara yönelebilir. Öfkeleneceği ya da üzüleceği şeylerden onu korumak gerekir. Çocukken yapılması gereken şeyler konusunda ona yardım edilmelidir. Çocuğu eğlence, oyun konusunda ve çirkin sözler sarf etmede serbest bırakmayarak itidal üzere büyütmek gerekir.

Çocuğun ergenlik ve rüşt çağında terbiye edilmesine gelince, bu dönemde onun iyi kimselerle arkadaşlık kurmasını sağlamak gerekir. Çocuğun hayırlı kimselerle oturup kalkması, kötü kimselerden uzak durması gerekir. Bu dönemde çocuk işlenmemiş levha, şekilsiz bir madde gibidir. Bu dönemde arkadaşlarından çok çabuk etkilenir. Dolayısıyla görüştüğü kimseler araştırılmalıdır. Arkadaşlarını tanımak gerekir.

Anne babanın çocuğuna dini inançları, şer'i hükümleri, hadisleri, seleflerin yaşadıklarını öğretmesi gerekir. **(34a)** Çocuğu çirkin fiiller işlemekten alı koymak, güzel işler yapmaya teşvik etmek, övülen ve yerilen davranışları ona bildirmek, az da olsa hayır yapmasını istemek alınacak güzel tedbirler arasındadır. Yapılması öncelikli olan şeyleri görmezden gelmek çocukta kötü hallerin oluşmasına neden olur. Onu çeşit çeşit giyinmeye, fazla yemek yemeye, her istediğini elde etmeye alıştırmamak gerekir. Kendisini zinde tutmaya engel olan gündüz uykusundan ve geceleyin fazla uyumaktan men edilmelidir. Yalan söylemekten, alay etmekten, gıybet etmekten ve iftira etmekten uzak tutulmalıdır. Susması, sorulan soruya kısaca cevap vermesi ve hitap ettiği kişinin yüzüne bakmaması ona söylenmemelidir. Sonra çocuğun eğilimlerini ve hangi ilme kabiliyeti olduğunu tespit etmek gerekir. Aksi takdirde kendisinin seçeceği bir ilimle meşgul olması gerekecektir. Hâkimlerden bazısı çarşı ya da pazarda çocuklarını kendi

hallerine bırakırlar. Çünkü çocuklar ilgi duydukları şeyle meşgul olacaklarından dolayı onların eğilimlerini bu şekilde imtihan ederler. Çocuğun ilme kabiliyetinden umudu kestikten sonra onu yatkın olduğu sanatla meşgul etmek, onda mükemmele ulaşmasını ve ondan para kazanmasını söylemek gerekir. İlme kabiliyeti olup olmadığı konusunda ümitsizliğe düşmeden önce onu sanatla meşgul etmek haksızlıktır. Çünkü sanat ilimden daha yaygındır. Ayrıca sanatla meşgul olmak eğitimden uzak olmak değildir. Eski padişahlar çocuklarına ilk olarak tabiatlarına uygun kazanç sağlayacakları sanatları öğretirlermiş.

Kız çocuklarının eğitiminde ise onlara evden ayrılmadan ilimler ve **(34b)** yazılı sanatlar dışında akli ve feri hükümleri öğretmek gerekir. Çünkü ilimler ve yazılı sanatlar onların bozulmalarına sebep olur. Hatta güzel edep ve ahlâkla terbiye edilmelerini sınırlar. Onlar kadınları ilgilendiren sanatları öğrenmelidirler. Uygun zamanda evlenmeleri sağlanmalıdır ve bunun için acele edilmelidir. Vakitlerinin çoğunu konuşma, yemek yeme, oturup kalkma ile geçirmemelidir.

Konuşma adabı: Az konuşmak gerekir. Sözün en hayırlısı az olan ve bir şeye delil olan sözdür. Zaruri olmaksızın fazla konuşmak akıl istikrarsızlığına, saçma görüşler sarf etmeye sebep olur. Bu da vakarın kaybolmasına yol açar. Kelimelerin çokluğu hataların da çokluğunu beraberinde getirir. Bir rivayete göre bazı hâkimler gerekmediği halde çok konuşan birini gördüklerinde onun hakkında mecnun hükmü verirlermiş. Âlimler sözün kontrollü olarak sarf edilmesinde ittifak etmişleridir. Ne yüksek ne alçak sesle ve ne hızlı ne de yavaş konuşmak onun adabındandır. Durumun gereğine ve muhatabın anlayışına göre konuşmak, çirkin söz söylemekten, kararsız ve hafif ifadeler kullanmaktan, tartışma ve cidalden, sorulan soruya cevap vermekte acele etmekten, konuşma bitmeden söze başlamaktan kaçınmak konuşma adabındandır. Çirkin şakadan ve kötü sözden de uzak durmak gerekir. Çünkü bu durum düşmanlığa ve husumete sebep olur. Konuşurken kibarca konuşmak gerekir. **(35a)** Gıybet, kovuculuk, yalan söylemek, iftira etmek ve işitmekten de kaçınmak uygundur. Konuşmaktan daha çok dinlemeyi öğrenmek gerekir. Çünkü Allah Teâla bir dil, iki kulak yaratmıştır. Bununla sanki Allah bir kere konuşmayı iki kere dinlemeyi emretmiştir. Konuşurken muhatabın dışındakilere bakmamak ve yönelmemek gerekir. ‘Anladın mı? Dinledin mi?’ gibi ifadelerden kaçınmak gerekir. Öncesiyle ve sonrasıyla ilişkili olmayan cümleler sarf

etmekten, konuşma esnasında gerekmedikçe gülmekten, anlaşılmayan bir durum olmadığı sürece soru sormaktan kaçınmak da konuşma adapları arasında yer alır.

Hareket etme ve durma adabı: İnsan ne hızlı ne yavaş yürümelidir. Kibirli yürüyüşten, yürürken devamlı arkaya bakmaktan uzak durmalıdır. Sakalı, tespihi, eli, ayağı, başı ya da ağzıyla oynamaktan kaçınmak oturma adaplarındandır. Burundan ve ağızdan herhangi bir şey çıkarılmamalıdır. Başkasının yanında uyuklamamak gerekir. Uyurken sağ yan üzerine yatmak lazımdır. Sonra sol tarafa dönmek gerekir. Çünkü bu beden için faydalıdır. Sırt üstü uzanmaksa zararlıdır. Çünkü bu durumda beyinde göğse giden bazı şeyler vardır. Bu da solunum yollarını olumsuz etkiler. Hazmı zorlaştırır. Kalp ve göğüs hastalıklarını da beraberinde getirir.

Yemek yeme adabı: Yemekten önce ve sonra eller, ağız ve burun yıkanmalıdır. Yemeğe besmele ile başlanmalı hamd ile bitirilmelidir. Misafir olduğu zaman yemek, yemek için aceleci davranmamak gerekir. Elini, elbisesini ve masayı kirletebileceğinden dolayı yemeği fazla almaktan sakınmak gerekir. Üç parmaktan fazlasıyla yemek yemekten, ağzı aşırı geniş açmaktan, büyük lokma almaktan ve hızlı çiğnemekten de sakınmak gereklidir. **(35b)** Yemek yerken parmaklar yalanmamalıdır. Yemekten sonra masadayken dişler temizlenmemelidir. Başkasını yemek yerken izlememek gerekir. Ağzından bir şey çıkaracağı zaman bunu ellerinin arasından ağzını kapatarak yapmalıdır. Başkasını rahatsız etmemelidir. Yemek esnasında su içmek istediğinde ağzından ve boğazından ses çıkarmayacak şekilde su içmelidir. İnsanların karşısında dişlerini temizlememelidir. Ellerini, dişlerinin diplerini, ağzını, dudaklarını iyice temizlemelidir. Ev sahibi yemekten önce elini yıkamada misafirden önce davranmalıdır. Yemekten sonra ise onlara öncelik tanımalıdır.

Çocuğun anne-babaya karşı sorumluluklarına gelince; öncelikle var olma sebebinin anne ve babası olduğunu bilmesi gerekir. Yine kendisini uygun bir şekilde eğiten ve yetiştirenin, onlar olduğunu da düşünmelidir. Var olmanın asıl sebebi Melik ve Kadir olan Allah olmakla birlikte görünen sebebi ebeveyndir. Ebeveyn zamanında çocuğun ihtiyaçlarını karşıladığı için anne-babanın da ihtiyaçlarını gidermek bir görevdir. Onlar şükrü gerekli kılan en büyük nimetlerdir. Bu nedenlerden dolayı daima onlara yardım etmek gerekir. Yardım etmede ve iyilik yapmada da acele etmek önemlidir. Allah Teala 'anne babaya iyilik ediniz' buyurmuştur. Bu nedenle rızada, sevgide, itaatte, iyilik

yapmada gücü yetene kadar karşılıksız çaba harcamak gerekir. Yani çocuk sözle ya da fiille itiraz etmeden onların rızasını kazanmak için gayret göstermelidir. Onların sevgisine layık olacak davranışlar sergileyerek bu sevgiyi baki kılmak için elinden geleni yapmalıdır. Onlara karşı gelmemeli, itaatte acele etmeli, şeriata uygun emirleri yerine getirmek gerekir. Çünkü yaratana isyan eden varlıklara itaat söz konusu olamaz.

İmam-ı Gazzâliye göre de doğru olan anne babaya itaat etmektir. **(36a)** Onları sevmeli ve iyilikte kusur göstermemelidir. Onlar söylemeden ihtiyaçlarını karşılamalıdır. İhtiyaçları yokken bile onlara yardım etmek başkasının yardım etmesinden daha iyidir. Onlara karşı yumuşak bir dille ve alçak sesle konuşmalıdır. Allah Teala ‘anne babaya güzel sözler söyleyin’ buyurmuştur.[89] Kalben onlara hayattayken ve öldükten sonra dua etmek gerekir. Anne baba öldükten sonra vasiyetlerini yerine getirmek, onların affını dilemek, kabirlerini ziyaret etmek, Kur’an okumak, ailesine, akrabalarına, dostlarına ve diğer kimselere yaptıkları hayırları dile getirmek onlara karşı evladın sorumlulukları arasındadır.

Bil ki insan soyut bir cevherden ibarettir. Nefs-i natıka ile kendisini ifade eder. İnsani nefis erdem ve yetkinlikleri elde ettiğinde mutlu olur. İnsandan beklenen de yetkinlikleri elde etmesidir. Bunun içinde bir muallime ihtiyaç duyar. **(36b)** Bu muallim ise ebedi saadeti kazanması için ona yol gösteren babadır. Anne baba ihtiyarlık yaşına geldiklerinde onların haklarının gözetilmesi vaciptir. Muallim ona açık kapalı ne varsa her şeyi öğretmelidir. Kamil sıfatlarla onu yetiştirmelidir. Ebedi hayatı kazanamayanlara gelince, onlar başka bir yerde baki kalmakla birlikte ölümden sonra en kötü hayatı yaşamaya mahkûmdurlar. Muallimlerin en faziletlileri peygamberlerdir ve onların en üstünü ise nebimiz(sav) dir. Onlar bize ilmi, ameli hükümleri ve güzel ahlâkı öğretirler. Onlardan sonra öğretici vasfında ilmiyle amel eden ve hayatını kâmil bir şekilde yaşayanlar gelir. İlk başta peygamberimize karşı sorumluluklarımız söz konusudur. Sonra âlimlere ve mürşitlere daha sonra ise anne-babaya karşı sorumluluklarımız gelir. Allah Teâla bizi rızıklandırsın ve bize onların haklarını en güzel bir şekilde yerine getirmeyi nasip etsin.

---

[89] Kur’an, İsra-17/23.

2.4. Tedbîru'l- Müdün

(37a) Bu bölüm devlet yönetimi ile ilgilidir. İnsan tabiatı gereği medenidir. Yani temeddüne, şahsının ve nev'inin bekası gereği yardımlaşmak için bir arada bulunmaya muhtaçtır. Çünkü onun yetkinleşmesi göksel cisimlerin zıddına, sebeplerin yardımına muhtaç hareketin ortaya çıkmasına bağlı tedrici bir durumdur. Bu sebepler ya yetkinleştiriciler ya da hazırlayıcılardır. Yetkinleştiriciler, nefsin yetkinliğe ulaşması için suretlerin akmasının başlangıcından kendisine doğru art arda nutfeye akan suretler gibidir. Hazırlayıcılar ise, nutfeyi suretleri kabul etmesi için hazır hale getirirler (yetkinleşmeyi kabul etmeye hazırlarlar). Yetkinleştiriciler gelişmeyi kabul etmesi için tahsis edilmiş gıda gibidir.

Yardım da madde, alet ve hizmet olmak üzere üçtür. Bütün mahlûkat bu yardım yollarıyla insana hizmet eder. Tevrat'ta 'Ey insanoğlu! Seni benim için eşyayı da senin için yarattım' sözü geçmektedir. Meleklerin insana secde etmesinin sırrı onun irfan sahibi olduğunu gösterir. Daha önce de geçtiği gibi; insan nurlar âleminden olan soyut bir cevherdir.

İnsan kendisini ebedi saadete götüren erdemleri ve yetkinleşmeyi elde etmek, şahsın ve nevin bekasını sağlamak için toplumsallaşmaya ihtiyaç duyar. Gıdasını elde etmek için bile yardımlaşma söz konusudur. Ekmeği yapmak aletten tut insan emeğine, fiillere ve yardımlaşmaya kadar pek çok sebebe bağlıdır.

Allah Teâla insanları bir türe ait farklı kişiler olarak yarattığı halde yeteneklerini de farklı farklı yaratmıştır. Eğer bütün insanlar her konuda eşit olsalardı hepsi helak olurdu. Âlemin düzeni bozulurdu.

(37b) Toplumsallaşma ve yardımlaşma 'devlet yönetimi' diye isimlendirilen büyük bir düzene ihtiyaç duyar. Bu yönetim ise üç şeye bağlıdır. *İlki* ilahi düzen ve rabbani kanunlardır. Bu, dini ve dünyevi kanunları, dünya ve ahiret için gerekli olan hükümleri içine alan 'şeriat' da denilen 'din' şeklinde isimlendirilir. Filozoflara göre bu, en büyük nâmustur. Dini tebliğ edense peygamberlerdir. Allah'ın inayeti onlarladır. Onlar insanlar arasındaki husumeti kaldırmak için de uğraşırlar. Çünkü insanların çoğu hayır ve şerri yapmaya yatkın olmakla birlikte onlardan bazısı tabiatı itibariyle kötüdür. O kimse iyiliği sadece kendi menfaati için yapar. İyi kimseler ise iyiliği menfaat için

yapmazlar. İnsanların çoğu şer'i kanunlara itaat etmezler. Bu nedenle bu kanunları yaptırıcı hükümdar ya da başkan şeklinde isimlendirilen bir hakimin olması şarttır. Eğer hakim olmasaydı hükümler işlemezdi. Filozoflar onu nâmus-u vasati olarak isimlendirir. *Üçüncüsü* insan ilişkilerinde kullanılan paradır. İktisadi ilişkiler onunla düzenlenir. Filozoflar onu en küçük kanun ya da sessiz adalet olarak isimlendirir.

Üç kısım siyaset vardır. Siyasetü'l-enbiya, zahir ve batını içine alır. Siyasetü'l-ulema, batında etkilidir. Siyasetü'l-meluk, zahirle alakalıdır.

İnsanlar tabiatları gereği toplumsallaşmaya muhtaç olduklarından ancak birleşerek güç kazanırlar. **(38a)** Bu nedenle çoğu kez cemaatleşirler. Toplanmanın temelinde şehirleşme vardır. Sonra genişler ve mutlak anlamda toplanmış olur. Bununla kastedilen özel bir biraradalıktır. Toplumsallaşmadaki hayırlar gizlenemez. Bunun dünyevi ve uhrevi faydaları vardır. Öncelikle biraradalık arzusu sadık bir sevgiyi oluşturur. Aksi takdirde ülfet ortadan kalkar. Sevgi de nefsanî bir niteliktir. Ya lezzet ya menfaat ya da benzerliktir. Sevgi ya hızlı oluşur, çabuk kaybolur; ya geç oluşur geç kaybolur; ya hızlı oluşur, geç kaybolur; ya da geç oluşur, çabuk kaybolur. Sevginin sırrı mutlak anlamda biraradalığa duyulan istektir. Hayvanlarda bitkilerde olduğu gibi mıknatıs ve demir arasındaki çekim gücünde bile sevgi vardır.

Allah Teâla'ya olan sevgi, O'nu isim ve sıfatlarıyla kemalatını defalarca tasavvur etmekten doğan nefsanî bir niteliktir.

Sevginin menşe (kaynak/köken) itibariyle pek çok kısmı vardır. Sevginin nedeni ya iyilik ya menfaat ya lezzet ya da onların birleşimidir. Sevilende suret ve siret bakımından kemal olması sevginin iyilikten kaynaklandığının göstergesidir. İyilikle ortaya çıkan sevgi çabuk bağlanan ve geç çözülen sevginin nedenidir. Dini ve dünyevi kemale götüren sevgi ise çabuk ortaya çıkar yavaş kaybolur.

Sevginin basit ve birleşik olmasına göre iki çeşidi vardır. Yalın sevgi; çabuk değişken olduğu halde yineleme olmaksızın şehevî lezzetten kaynaklanan sevgidir. Böyle oluşan sevgi hızlı başlar hızlı kaybolur. Birleşik sevgiye gelince; o, ya birinci ve ikinci ya birinci ve **(38b)** üçüncü ya ikinci ve üçüncü ya da üçünün (nedenlerinin) birleşiminden oluşur. İki tarafta oluşan sevginin nedenleri için pek çok ihtimaller söz konusudur. Sevginin nedenleri sevgi ehli arasında ortak olabilir. Mesela karı-koca arasında oluşan

sevginin ortak nedeni lezzet olabilir. Bir tarafta sevgi biterken diğer tarafta kalıcı olabilir. Çünkü lezzet çabuk değişmekle nitelenmiştir. İki taraftan birinin sevgi nedeni farklı da olabilir. Şarkı söyleyen ve dinleyen arasındaki fark gibi. Şarkıcının sevgi nedeni yarardır. Dinleyicinin ise lezzettir. Sevginin devamı nedenlerin devamı ile mümkündür. İyiliğin devam etmesiyle ve şehevî lezzetlerin son bulmasıyla ancak sevgi devam eder.

Sevginin başı Allah Teâla'ya olan sevgidir. O'na olan sevgi bütün iyileri bir araya getirir. Bütün hallerde, sözlerde ve fiillerde O'nun rızasına uymakla beraber O'na yönelenleri bir araya getirir. Bu sevgiyi nebisine duyulan sevgi takip eder. Bundan sonra âlimlere, salih kimselere, hocalara, şeyhe, anne-babaya, akrabalara duyulan sevgi gelir. En son bazı insanlara duylun sevgi gelir.

Sevgi devletin rükunları arasında da olmalıdır. Devletin içinde üç bölüm vardır. Üstün olduğu kimseler üzerinde tasarrufta bulunma yetkisine sahip, onlara hâkim olan devlet başkanı, **padişah**tır. Diğeri padişah tarafından yönetilen **tebaa**dır. Diğeri ise **emsal (denk/mukabil) sınıfı**dır. Bunlar padişahın gözetimi altındadırlar. Bazı işlerinde kendisine yardımcı olurlar.

(39a) Erdemli devletin yapı taşları (mesleklerine göre) beştir. *Birincisi* devleti idare eden yetkin bilgeler, *ikincisi* nasihat ve öğüt veren yaşlı hatipler, *üçüncüsü* insanların mallarını ve haklarını koruyan ölçücüler ki mühendis, muhasip, doktor ve müneccimler bu sınıftandır. *Dördüncüsü* şehri düşmanın taarruzundan koruyan savaşçılardır. *Beşincisi* ise, şehrin ihtiyaçlarını düzenleyen, ticaret, sanat, ziraat ve çiftçilik için gerekli olan ihtiyaçları karşılayan meslek sahibi kimseler, mal sahipleridir. Şehirde beş asil grubun dışında kalan insanlar da vardır. Onlar yabancı nevâbitler (türedi) olarak isimlendirilirler. **Nevâbitler de beş kısımdır.** Birincisi mürâiler yani iki yüzlülerdir. İkincisi tahrifçiler, üçüncüsü asiler, dördüncüsü doğru yoldan çıkanlar, beşincisi yanıltıcılardır. Allah onları kıyamet gününde yalnız bıraksın.

Hükümdarda bulunması gereken yedi haslet vardır. Bunlar: Soyluluk, yüce gayelilik, görüş sağlamlığı, tam azim, sabır, zenginlik ve uygun yardımcılara sahip olmaktır. Bu yedi özelliğin dördü zaruridir. Bunlar yüce gayelilik, görüş sağlamlığı, tam azim ve sabırdır. Diğerleri güzel olan şeylerdir. Ancak zaruri olmamakla birlikte nesebin asaleti de önce gelmelidir.

(39b) Yüce gayelilik, güzel ahlâkın ve temiz zatının gerekliliklerindendir. Görüş sağlamlığı; iyi fıtratının, savaş ve barış emrini düzenlemek için temkinli davranmayı gerekli kılan fazla tecrübenin, orduyu yönetmenin, mevkiyi korumanın gerekliliklerindendir. Tam kararlılık; bütün hayırları, erdemleri ve yetkinlikleri kazanmak için aslolandır. Hikâye edildiğine göre halife Me'mun'da çamur yeme hastalığı vardır. Bu durumdan uzaklaştırmak için doktorlar onu tedavi etmeye çalışmışlarsa da bir türlü sonuç alamamışlardır. Bir gün akıllı bir arkadaşı ona 'Ey müminlerin emiri! Hükümdarlık azmin nerede ki?' demiştir. Bunun üzerine Me'mun o sözden sonra çamur yememiştir. Zorluklara katlanmada sabır, istenilen şeylerin anahtarıdır. Zenginlik insanların sevgisini kazandırmakla birlikte ihtiyaç anında raiyetinin mallarına tama etmemektir. Yardımcılara sahip olmaya gelince adaleti oluşturan bütün mercilerde müstağni olmaktır. Bu sebeple "Devlet ancak adamlarıyla, adamlar ancak mallarıyla, mallar ancak raiyetle, raiyette ancak adaletle ayaktadır" sözü bize ulaşmıştır. Bu yardımcılar bazısının bazısına yetki vermediği kimselerden olmalıdır. Tebaadan hiç kimse hükümdardan başkasına zafer kazandığı halde ona karşı zafer kazanmış olmamalıdır.

Dört sınıf yardımcı vardır. Öyle ki onlar arasında dört unsurun arasında olan sıhhat ve düzenli tabiatlarındaki devamlılık gibi dengeli toplanma vardır. Dengeli toplanmalar bu dört sınıfın denkliğinde gerçekleşir. Dolayısıyla padişahın halkı kusursuz bir şekilde yönetebilmesi için **üç şartı** gerçekleştirmesi gerekir.

(40a) Onlardan **ilki** dört sınıfı düzenlemek, onların işlerini dengelemek, onları yetiştirirken korumak, sınırları geçmekten onları men etmektir. Hükümdar onları birbirine denk tutmalıdır. Dolayısıyla padişahın bu dört topluluğun mevkisini düzenlemesi gerekir. **Bu dört sınıf yardımcı şunlardır:** Birincisi ilim erbabının tadili, onların durumlarını gerektiği şekilde dengelemektir. Çünkü onlar insanlara akli ve nakli delillerle inançlarını öğretirler. Şek ve şüpheyi onlardan uzaklaştırırlar. Bu topluluk hayat ve beka sebebi için su mesabesindedir. İkincisi kılıç erbabının tadili; kimsesiz ve korunmasız kişileri düşmanın kötülüklerinden korumak ve gözetmek için cesurca savaşırlar. Onlar fesatçıları ve direnç gösterenleri ortadan kaldırmada ateş mesabesindedirler. Üçüncüsü muamele ehlinin tadilidir. Onlar ticaretle uğraşanlar, meslek ehli ve sanatla meşgul olanlardır. Hava mesabesindedirler. Dördüncüsü ziraat

erbabının tadilidir. Toprağı sürerek ve bitkileri yetiştirerek insanların azıklarını düzenleyen çiftçiler ve ekincileridir. Onlar ekinlerin elde edilmesinde toprak konumundadırlar. Bu sınıflardan birinin diğer sınıflara baskın gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu sınıfların toplanmalarında birbirlerine üstün gelmeksizin itidali bir denge söz konusudur. Aksi takdirde bozulmalar ortaya çıkar.

Padişahın gerçekleştirmesi gereken **ikinci şart;** halkın hallerine bakarak onların mertebelerini istidada göre belirlemek, başkalarına iyilikleri dokunan hayırlı kimseleri tazim etmektir. **(40b)** Şeriat âlimleri, tarikat şeyhleri ve diğerlerinin kılıç ehline yardım etmeleri gibi. Yine onları mertebelerine göre ikramlarla desteklemektir. Kötü kimselere gelince, onları kötülüklerinden uzaklaştırmak gerekir. Aksi takdirde onları hapsetmelidir. Zararlarının derecesine göre onları şehre girmekten men etmek, sürgün etmek gerekir. Âlimlerin çoğu onlara ölüm cezası vermek yerine şeriatın gerektirdiği şekilde kötülüklerine aracı olan el ya da ayak gibi uzuvlarının kesim cezasını tercih ederler. Katle gelince, o ancak şeriatın emrettiği zaman gerçekleşebilir. Çünkü Allah'ın emirleri doğrultusunda kulları hakkında tasarruf edilebilir. 'Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa muhakkak ki o kendine zulmetmiş olur'.[90]

Padişahın uyması gereken **üçüncü şart**, sınıflar arasında eşitliği gözetmektir. Dört sınıf arasında rızık ve ikram konusunda hak ettikleri şekilde mertebelerine göre aralarında eşitliği sağlamaktır.

Padişahın yedi hasleti ile birlikte zikredilen bu üç şartı yerine getirmesi vaciptir. Şartlar sağlandıktan sonra nizamın güzel olması için padişah, bütün hükümlerin sınırlarını korumalıdır. İhtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını arz etmeleri mümkün olmalıdır. Düşmana karşı güvenliği sağlamak için cesaretle pusuda beklemelidir. Güvenli yollarla zulmü yok etmelidir. Bozgunculuk çıkaranları alış-verişten men etmek, mallarına el koymak, ülkeden uzaklaştırmak gerekir. Yönetme ve gözetme yollarında fikrinde müdavim olmalıdır. Çünkü isabetli görüş; isteklere ulaşma, hayrı ve şerri ortaya çıkarma, faydalı ve zararlı olanı ayırt etme sebebidir. Padişah cismani lezzetleri terk etmelidir. Bu lezzetlere kendini kaptırmak hüsrana sebebiyet verir. Zaruri ihtiyacını görecek kadar onunla yetinmek gerekir. **(41a)** Akıl ve idrak sahipleriyle yapılacak işlerde istişare etmelidir. Padişah her gün özel durumları, her ay genel durumları, her saat devlet

---

[90] Kur'an, Talak-65/1.

işlerini, her an düşmanın durumunu incelemelidir. Halkıyla konuşurken azarlayıcı cümleler kurmamalı, hüküm verme işinde de bunu yapmamalıdır. Az konuşmalı çok yapmalıdır. Kendisini iyi temsil edenlere ihsanda bulunmalı, arkasından işler çevirenlere ise kurnazca yaklaşmalıdır. Korkutma yöntemlerinden biriyle insanları iftiradan ve dedikodudan uzaklaştırmalıdır.

Tebaanın hükümdara karşı adabında; diliyle, canıyla, makamıyla hükümdarı büyükleme ve saygı gösterme çabasında olmalıdır. Çünkü hükümdar, Allah'ın gölgesi, peygamberin halifesidir. Gerekli olduğunda mallarını vermeksizin ona karşı gelmekten sakınmak gerekir. Vakti geldiğinde malını sarf etmeyi vazife bilip ondan ayrılmamalıdır. Aksi takdirde malı elinden alınacaktır. Padişahtan sadır olan sözleri yağlamadan güzel bir şekilde sözlerle, düşüncelerle süslemelidir. En güzel kıyafetleriyle ve güzel sözler söyleyerek, adabına da uymakla birlikte, huzuruna çıkmalıdır.

Kişi vezir, müftü gibi yüksek bir rütbeye sahip olmak şartıyla ondan sadır olan her türlü şeyi övmelidir. **(41b)** Yalnız kaldığında onu övmekle beraber tavsiyelerini de açıkça belirtmelidir. Onunla birlikteyken sağduyulu bir üslup ve edebe uygun bir şekilde hatalarını uyarmak, doğrularını da açıklamalıdır. Onun görüşünü yumuşaklıkla değiştirmelidir. Yani padişahın görüşü kendisine ve başkasına zarar veriyorsa ilk olarak ima yoluyla ya da açık bir şekilde hatasını söylemelidir. İkinci olarak öğretme yöntemlerini öğrenerek uyarma ifadelerini istifade etmek şeklinde kullanmalıdır. Makam sahibi olmayan bir kişinin ise padişahın hatalarını söylememesi sadece onu övmesi gerekir. Aksi takdirde zararlı çıkar.

Padişahın bütün sırlarını gizlemeye özen göstermelidir. Sultan meclisinde ya da herhangi bir yerde onun bir sırrını dahi açıklamamalıdır. Bunu yaptığı takdirde kör olacaksa kör olur, dilsiz kalacaksa dilsiz kalır. Yani cezasına da katlanmak zorunda kalır. Kendi sevip istediği şeyleri onun için istemelidir. Yani onun sevdiği şeyleri kendi nefsine tercih etmelidir. Kendi sevmese bile onun sevdiği şeyleri sevmelidir. Her konuda ona uygun hareket etmelidir. Hırsı terk etmelidir. Çünkü hırs göstererek mala ve şöhret kazanmaya kendini kaptırma onu samimiyetten ve sadakatten uzaklaştırır. Böylece aradaki o saf sevgi nefrete kadar gider. Padişaha yakınlaşma sebebi onun kendisinden değil de ondan bir şey talep etmek üzere menfaat sağlamak için olursa bu, onun padişahın gözünden düşmesine sebep olur.

Malını, canını padişahın hizmetine açıkça sunması gerekir. **(42a)** Bu davranış padişahın sevgisini kazanmasına sebep olur. Padişahla ilgili durumları yakın arkadaşlarıyla paylaşmamalıdır. Çünkü padişah özel durumları paylaşmanın saltanatı da paylaşmak olacağını düşünür. Bu sebeple padişahın düşmanlığına sebep olmadan bundan sakınması gerekir.

Padişah öfkelendiğinde ondan uzak durmak gerekir. Çünkü onun öfkesi öldürücü bir zehirdir. O, öfkeliyken saldıracak aslan gibi olur. Ondan şikâyet etmemek gerekir ve şikâyetleri de başkasına açıklamamak gerekir. Kişi onun hizmetini peş peşe yapmalı, görevinde daim olmalıdır. Yaptığı hizmetleri de dile getirmemelidir. Bu durumda padişah onu kendine kardeş gibi yakınlaştırır. Hizmetinin istikameti için nefsinin düşmanlarına karşı tedbir alması gerekir. Bunu yapmak zor olmakla beraber kurtuluş sebebidir.

Kişi kendisi hakkında söylenen şeylerden rahatsızlık duymamalıdır. Çünkü bütün bunlar onun hizmetteki istikametini aksatmak için türetilen şeylerdir. Padişahın söylediği ya da yaptığı şeylerden sır olarak gizlediklerine müdahale etmemelidir. Çünkü bu davranış onun haremine girmesi gibi bir şeydir. Özellikle sultanın sırlarında bunu yapmak böyledir.

Padişahın huzurunda fısıltıyla konuşmamalıdır. **(42b)** İnsanların fısıldaşarak konuşması padişahın öfkelenmesine sebep olur. Başkasının mevkiinden üstün bir mevki isteyerek onların önüne geçmeye çalışmamalıdır. Sonuçta padişah ona gücünün yeteceği kadar iş verir ve mevkisini ona göre belirler.

Emsal sınıfının hallerine gelince, padişahın bu kişilerle oluşturduğu sosyal ilişki arkadaşlar, düşmanlar ve maarif olmak üzere üçtür.

Dostluk şeran, aklen, örfen arzu edilen bir şeydir. Dünya hazinelerinden daha hayırlıdır. Aristo şöyle demiştir: “İnsanlar rahat bir hayat sürse de yakınlık kurmak için ya da kötü durumlarda yardımcı olmaları için dosta ihtiyaç duyarlar”. Padişahın dostlarının çoğu dünyevi ve uhrevi maksatlara ulaşmaya aldırış etmezler. Dostluğun gerekliliklerinden ilki onun halini, anne-babasının, kardeşlerinin halini sormak sonra da akrabalarının ve arkadaşlarının halini sormaktır.

Dostluk menfaat ya da haz sebebiyle ortaya çıkarsa, padişah onlara güler yüzle, tatlı dille ve samimi bir şekilde davranmalıdır. Onlara bazı durumlarda malla, sözle ya da başka yardımlarla ihsanda bulunmalıdır. Çünkü padişah bunları yaparak ondan kötülükleri uzaklaştırır. Onlara hediyeler vermelidir. Hediyeler rüşvet anlamında değil, sevginin bir ifadesidir. Çünkü rüşvet ardında düşmanlığı bırakır. Peygamberimiz de 'sevdiklerinizle hediyeleşiniz' buyurmuştur.[91] Onlara verdiği sözleri yerine getirmelidir. Azarlamadan yardımlarla onlara karşı sorumluluklarına uygun hareket etmelidir. Onların sıkıntılarını gidermelidir. Çünkü amaç sevgiyi pekiştirmektir. Onların hatalarını gördüğünde affetmeli mümkün olduğunca az azarlamalıdır. Çünkü azarlamak sevgi bağlarını koparır. **(43a)** Ancak hatasını düzeltecek kadar azarlamakla yetinmelidir. Fazla kızmak yerine engelleme yoluna giderek ıslahına çalışmalıdır. Onlara yumuşak bir üslupla nasihat etmelidir. Padişah bu kimselerden malını ve sırrını gizlemelidir. Gün gelir gerçek olmayan dostluğun düşmanlığa dönüşmesi halinde onlarla paylaştığı şeyler karşına yayılmış bir şekilde çıkabilir. Hz. Peygamber 'seni seveni sev' buyurmuştur.[92] İbn Rumi'de şöyle demiştir: "düşmanından bir kere kaçıyorsan dostundan bin kere kaç. Çünkü dostun düşmana dönüşmesi mümkündür". Bu sebeple sana zararı dokunacak dostlarını bilmelisin. Bütün bunlar menfaat ve lezzet amacıyla kurulan dostlukla ilgilidir.

Hakiki dostluğa gelince, bu dostluk yalın bir hayır ve kemal üzerine kuruludur. Hakiki dostlukta zahmet ortadan kalkar. Çünkü her haliyle onu kendisi gibi gördüğü için halini anlaması da kolaylaşır. Allah yolunda birbirlerini severler, iyilik ve takva üzerine birbirleriyle yardımlaşırlar. "Onlar kıyamet gününde nurdan bir minber üzerinde otururlar" sözü bize ulaşmıştır. Mahşer ehli onlara gıpta ile bakarlar. Onlar behimi şehvetleri ve hayvânî lezzetleri terk etmek suretiyle iradi bir ölümle ölürler. Böylece vahdet mertebesine ulaşırlar. Bu da riyazet ve nefisle cihadın bir sonucudur. Hakiki bir mürşidin, terbiye edici olmadan bu makama ulaşmak zordur.

Padişahın düşmanla kurduğu sosyal ilişkiye gelince, onlar maariften önce gelirler. Çünkü zararın uzaklaştırılması daha önemlidir. Adavet dostluğun zıddıdır. Her şey zıddıyla bilinir. Düşmanlık ya kötülük ya zarar ya da elem sebebiyle oluşur. Yakın ve uzak, açık ve gizli olmak üzere iki türü vardır. **(43b)** Kin ehli açık düşmanlardan, haset

---

[91] Tirmîzî, el-Velâ ve'l-Hibe, 6.
[92] Buhâri, Fezâilu'l-ashab, 22.

ehli gizli düşmanlardandır. Bunların da kendi aralarında yakın ve uzağı vardır. Yakın düşmanlık daha çok sakınmayı gerektirir. Nefsin senin can düşmanındır. Kusurlarından dolayı düşmanı affetmek gerekir. Yani dostluğu, sevgiyi ortaya çıkarmak için kusurları örtmek, zararı gidermek gerekir. Nitekim kötülüğe iyilikle karşılık vermek hayrın en güzelidir. Akıllı kimse düşmanların husumetine karşı ömrünü karşılık vererek geçirmektense onların karşı koymalarına katlanmalı ve zararlarını def etmelidir. Onların düşmanlıklarının bilinmesi, sözlerinin ve uygunsuz isteklerinin kabul görmemesi için yöneticilere onları şikâyet etmek gerekir. Onların padişah ve etrafındakiler hakkında planladıkları zarar verici şeyleri ve kusurlarını bulmaya çalışmak gerekir. Onlarla ilgili alınan kararların da gizli tutulması gerekir. Onların kusurlarının zamanı gelmeden açıklanması durumunda onlar duydukları şeylerle kendilerinden kusurları uzaklaştırmaya (o anda) çalışacaklardır. Bu hususta doğruluk ve adaletle davranmak gerekir. Yani onlar hakkında yalan ve iftiraya başvurmadan hakları konusunda adaletle karar vermek gerekir. Padişahı kötüleyen sözlerine meyletmemeli kurtuluş istediklerinde onlara yardım edilmemelidir. Arkadaşlarıyla arkadaşlık etmek gerekir. Yani kusurlarını ve planlarını öğrenmek için onların arkadaşlarına yakınlık gösterip onlarla dost olmak gerekir. Erdemin onlarda üstün gelmesi için onlara sevgiyle yaklaşılmalıdır.

Platon şöyle söyler: “düşmanlara üstün gelmede en faziletli yol düşmanıyla ortak olan erdemler bakımından onun üstünlüğünün sağlanmasıdır. Aksi takdirde düşmanlık daha da artar.”

Düşmanların ayıplarını ve alay konusu olmalarını ortadan kaldırmak için onlara iftira, alay, **(44a)** sövmek gibi iğrenç sözlerle karşılık verilmemelidir. Aksi takdirde aradaki husumet artmakla birlikte bunu ancak sefih ve cahil kimseler yapar. Şayet düşmanı ona desteği için bir konuda danışırsa düşmanlığı sürdürmek yerine onu kandırmamalıdır. Çünkü ihanet nifak belirtilerinden olmakla birlikte zayıf bir imanın göstergesidir. İmanı kuvvetli olan kimseler ihaneti terk ederek düşmanlıktan vazgeçerler.

Düşmanın zararını üç şeyle def etmek mümkündür. Birincisi ıstılah, yani en doğru yol olmakla birlikte salih kimselerin aracılığıyla düşmanlıklarını ortadan kaldırmak ve onların islahını istemek. İkincisi sakınmak, yani onlardan ve onların aldatmacalarından uzak durmak için evini uzaklaştırmak ya da ülkesini terk etmektir. Üçüncüsü,

zulmetmeden ve rezil etmeden hakim ya da bir başkasının zararı giderecek kadar düşmana karşı güç kullanmasıdır. Nitekim kötülüğü yok etmek için zulüm yoluyla üstün gelmek, onu küçük düşürmek, kötülüğe kötülükle karşılık vermekten başka bir şey değildir.

Padişahın maariflerle sosyal ilişkisine gelince; bunlar ne dost ne de düşman olan kimselerdir. Onlara da yardım etmek ve hediyeler vermek gerekir. Onların her biriyle gizli ve açık güzel bir birliktelik ve ilişkiler kurulmalıdır. Bu şekilde davranmak beraberinde sevgiyi de getirir. Onlara yardım etmek ve ihsanda bulunmak düşmanlığı uzaklaştırır. Kibirde inat eden kimselere yardım edilmemelidir. Çünkü bu ona tesir etmez. Bu nedenle kibirli olanlara karşı kibirli davranmak gerekir. **(44b)** Padişah nasihat eden, hayrı isteyen, nefsini haramdan sakındırıp doğru yolda olan kimseler onlara ikramda bulunmalıdır. Ancak durumun hakikatini anlayana kadar tedbiri elden bırakmamak gerekir. Aksi takdirde hilekâr avcıların tuzaklarına düşebilir. Öyle ki onların dili baldan daha tatlı, kalpleri ise soğandan daha acıdır. İyice anladıktan sonra salih kimselerin arasına katılmak gerekir. Çünkü öğüt veren kimseler doğru yolda olan en hayırlı kişilerdir.

Şer'i ve akli ilimleri bilen erdemli kimselerden faydalanmak gerekir. Çünkü ilim öğrenmek, cahilliğin ve günahların karanlığından nefsi kurtarmak bütün insanlara vaciptir. Peygamberimiz (sav) şöyle buyurmuştur: "ilim öğreniniz. Çünkü onu öğrenmek taattir. Onu istemek ibadettir. Onu müzakere etmek tespihtir. Onu aramak cihattır". Batıni ilimlerle uğraşan erdemli kişilerden de faydalanmak gerekir. Sonuçta yol gösteren şeyhlere dahil olmak nasihat ehline dahil olmaya engel olmaz. Çünkü onlar da nasihat edenlerdendir. İlimle meşgul olanların vaaz yoluyla ahlâkını düzeltmek ve onlara şefkat etmek dinin emridir. Çünkü kim ahlâkını düzeltmezse onun ilimden nasibi az olur. Bu nedenledir ki ilk âlimler, öğrencilerine ilk olarak ahlâklarını düzeltecek olan ilmi hikmeti öğretirler. Sonra onlara şefkat göstererek zararlarını def ederler.

Güç yetirildiği kadar dilencilere de yardım etmek gerekir. Dilenmekte ısrar edenlerin bu davranışlarından vazgeçirilmeleri gerekir. **(45a)** Çünkü bu davranış dilencinin kalbini adi sebeplere bağladığını, külli sebeplerin müsebbibinden habersiz olduğunu ve mahlûka dayandığını gösterir. Onun böyle bir gafletten kurtulması için her halükarda hakiki Rezzaka dayanması gerekir.

İhtiyaç halinde olan zayıf ve miskin kimselere de merhametli davranmak gerekir. İhtiyaçları tespit edildikten sonra onlara yardım ve ihsanda bulunmak gerekir. Çünkü bu merhametin sebebidir. Onlara teselli vermek gerekir. Onlardan hasta olanlara hastalıklarından dolayı sevap kazanacaklarını söyleyerek sabırlı olmaya teşvik edilmelidir. Herhangi bir şeye sevindiklerinde şükre davet edilmelidirler. Kalbi hastalıklara yakalanan kimseleri de yumuşak dille teselli etmek ve ibadetlere teşvik etmek gerekir. Düşmanca tavırların ortaya çıkmaması için onların sevinçleriyle sevinmek, üzüntüleriyle üzülmek gerekir. Nitekim Allah insanları güçleri yettiği kadar hayrı ve iyiliği başkalarına ulaştırmaları için yarattı. Hal böyle iken onların hedefi hayrı yaymaktan başka bir şey olamaz. Allah her hayrı başarıya ulaştırandır.

Her şeyi bilen ve her şeye sahip olan Allah'ın yardımıyla söz burada sona ermiştir. Fakat kitabın sonuna ek olarak bir bölüm konulmuştur. Bu kısım, Platon'un öğrencisi Aristo'ya vasiyet ettiği parıltılardır**. Platon der ki;**

Allah'ı tanı. O'nun hakkını gözet. Her vakit eğitim ve öğretime önem ver. İlim ehlini bilgi çokluğuyla değil kötülük ve bozgunluktan sakınma konusunda imtihan et.

Allah'tan yok olup gidici faydasız şeyler isteme. O'ndan baki nimetler iste. Her zaman uyanık ol. Sana lazım olmayan hiçbir şeyi arzulama. Ve onun için hırs gösterme. Bil ki Hazreti Allah'ın kulundan aldığı intikam, öfke ve kızgınlıktan ötürü değil **(45b)** bilakis eğitmek ve doğrultmak içindir. Hayatla birlikte güzel bir ölüm istemedikçe güzel bir hayatı isteme. Bil ki güzel hayat, iyilik ve hayrı kazanmaya vesile olmalıdır.

Nefsinle üç şey hususunda hesaplaşmadan rahat bir şekilde uyuma. Birincisi, gün boyunca hata yapıp yapmadığını düşün. İkincisi, hiç iyilik yapıp yapmadığını düşün. Üçüncüsü, hayırlı bir işte kusur işleyip işlemediğini ve dolayısıyla fırsatı elinden kaçırıp kaçırmadığını düşün. Kendinle hesaplaştıktan sonra akrabalık bağlarını koparmamaya çalış. Hayata gelmeden önce ne olduğunu ve öldükten sonra ne olacağını düşün. Değişme ve yok olmaya maruz dünya işlerinden dolayı hiç kimseyi incitme.

Kendinin dışında gelişen şeyleri kendine mâl etme. Hak edenlere iyilik etmede onların istemesini bekleme. Dünya lezzetleriyle mutlu olup, musibetlerden endişe duyan bir kimse hakim (filozof) sayılmaz. Ölümü daima hatırla ve ölmüş kimselerden ibret al.

Kişinin bayağılığı çok ve boş konuşmasından, ona sorulmayan ya da sorumlu olmadığı şeyleri herkese yaymasından anlaşılır. Başkası hakkında kötülüğü isteyen bir kimsenin kendi nefsi de bu kötülüğü kabul eder. Defalarca düşün ve tefekkür et, sonra düşündüklerini konuş. Herkese yakınlık göster. Çabuk öfkelenme ki bu sende alışkanlık yapmasın. Bugün sana ihtiyacı olanın ihtiyacını gidermeyi yarına erteleme. Çünkü yarına ulaşıp ulaşmayacağını ve yarın ne olacağını bilmiyorsun. Kötü bir huya müptela olan kimseye yardım et. Sözlerini anlamadan iki düşman arasında hüküm verme. Filozofluk sadece sözde değil, hem sözde hem de eylemdedir. Çünkü sözle felsefe (hikmet-i kavli) bu dünya da kalır. Hikmet-i ilmi (pratik felsefe) ise seninle beraber ahirete kadar gider ve baki olur.

(46a) Eğer güzel bir amelde zahmetle karşılaşırsan elem geçici, güzellik ise kalıcıdır. Eğer kötü bir amelden lezzet alırsan lezzet geçici, kötülük ise kalıcıdır. Seni çağıracakları zaman kulakların duymadığı, düşüncenin olmadığı, gözlerin görmediği, bedenin nefisten ayrıldığında bedenin leş kokusunu koklamanın mümkün olmadığı, hislerin yok olmasıyla irini emen kurtları hissetmeyeceğin o günü düşün. Efendi ile kölenin eşit olacağı, ne dostu ne düşmanı tanıdığın bir yere gideceğini düşün. Bu yüzden burada kimseye kusur bulma. Öte dünyaya ne zaman yolcu olacağını bilmediğin için ölçüde adaletli ol, edebini ve eğitimini elden bırakma.

Bil ki hüda’nın en faziletli hediyesi hikmettir. Filozof ise fikrinde, sözünde ve işinde başarılı onladır.

Senin işin iyiliğe daima iyilikle karşılık vermek, kötülüğü ise terk etmek olsun. Fani dünyanın işlerinden usanmadığın gibi baki dünyanın işlerinden de usanma. Hayırlı işleri terk etmeyi düşünme. Hayrı elde etmek için hiçbir kötülüğe başvurma. Fani kötülükler uğruna en erdemli bir şeyi terk etme. Nefsin için hikmet ehlinden dosdoğru bir şekilde hikmeti öğren. Hikmetli sözleri ve onların nasihatlerini dinle. Dünya isteklerini nefsinden uzaklaştır. Hiçbir işe vaktinden önce başlama. Çünkü iç yüzünü kavrayarak bir işe başlarsın. Şöhretten dolayı fazla büyüklenme. Başına gelen musibetlere üzülme. Çünkü hiçbir musibet daim değildir. Hakime ihtiyacın olmayacağı zaman milletinle ve dostunla beraber, hakime karşı zafer kazanacağın zaman düşmanınla beraber ol. Bütün sefahati terk et. Tevazu sahibi ol. Alçakgönüllü hiçbir kimseyi hakir görme. **(46b)** Nefsini mazur gördüğün şeyde kardeşini kınama. Tembellikten dolayı mutlu olma.

Talihine güvenme. Kötü bir davranışa karşı pişman olmak güzel olana karşı pişman olmaktan daha hayırlıdır. Hiç kimse ile tartışma. Adaletli yaşamada kibir gösterme. İyilikleri güzel bir şekilde devam ettir. Akıllı bir kimsenin cahil kimseyle rıfk ve yönetim dışında muhatap olması gerekmez. İlmi faziletli olmak için öğrenen kimse onu kaybetmekten korkmaz. Kim onu şöhret için isterse onu kaybeder.

Namusunu koru. Bütün işlerde adaletli ol. İşlerinde daima istişare et ve sonuca tabi ol. Faydalı şeyleri öğrenmek için çaba göster. Utanç duymayacağın şeyleri işit. İhtiyarlığın sonuna kadar gençken ilim öğren. Çünkü cehalet en kötü şeydir. Bil ki filozofu tanımak hikmetin faydalarındandır. Çünkü o, seni denizdeki gemisiyle bozguna uğramaktan dolayısıyla boğulmaktan kurtaran konumdadır. İnsanlar da kurtulma ve boğulma arasında tereddütte kalır. **(47a)** İlimle zihnini meşgul etmeyen kimseleri ilme teşvik eden insanların en hayırlısıdır. Platon'un dünya dan ayrılırken ölüm anında istekleri bunlardır.

Muhakkak ki ben bildiklerimi bildirdim. Allah her şeyi en iyi bilen, her şeye en iyi hükmedendir. Buraya kadar anlatılanlar sonsuz ilim sahibi Hüda'nın yardımıyla tamamlandı. Allah'a sonsuz şükürler olsun. Salat ve selam en faziletli peygamberine ve onun değerli âline ve yüce sahabilerine olsun.

Aziz ve Yüce Allah'ın yardımıyla oluşan bu kitap hicri 1261 senesi Recep ayının otuzuncu günü tamamlanmıştır.

BÖLÜM 3: ŞERHU AHLÂK-I ADUDİYYE'NİN DEĞERLENDİRMESİ

Bütün ilimlerin anası kabul edilen felsefe, hikmet olarak da anılmaktadır. Genellikle filozoflar, hikmeti (felsefeyi) nazarî ve amelî olarak iki kısma ayırmaktadırlar. Birincisi daha çok insanın bilgileriyle, ikincisi ise eylemleriyle alakalıdır. Dolayısıyla felsefenin pratik kısmı olan amelî hikmet, üç ana konuyu bünyesinde bulundurur: Ahlâk, ev idaresi (siyâsetü'l-menâzil) ve devlet yönetimi (tedbîru'l-müdün). İlki; ferdin nasıl kemâle ereceğini ele alır, ikincisi; aile içindeki bireylerin ahlâkını inceler, diğeri ise; şehir ya da ülkenin ahlâklı ve faziletli nasıl yönetilmesi gerektiğini araştırır.

Hicri 5. asırdan itibaren İslâm literatüründe amelî hikmetle ilgili eserler verilmeye başlanmıştır. İbn Miskeveyh, İslâm dünyasında, tercümelerin de etkisiyle felsefî ahlâk alanında kapsamlı bir şekilde eser oluşturmada öncelik teşkil eden ve *Tehzîbü'l- ahlâk* adlı eseriyle kendisinden sonra gelen pek çok ahlâkçıya yol gösteren bir şahsiyettir. Gazâli'nin mantığı, İslâm ilim dünyasının ayrılmaz bir parçası haline getirmesi gibi, İbn Miskeveyh de aynı şeyi ahlâk için yapmıştır.[93] İbn Miskeveyh'ten sonra gelen ahlâkçılar onun sistemleştirdiği düşünce tarzını takip etmişlerdir. Bu eserlerin başında Nasîruddin Tûsî'nin kaleme aldığı *Ahlâk-ı Nâsırî* gelir. Amelî hikmetin üç ana konusunu ele alan bu eser üç temel bölümün de başlığını oluşturur. Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, Tûsî eserinde İbn Miskeveyh'te yer almayan iki konuya değinmiştir. Yani Tûsî'nin bu eseri, tamamen İbn Miskeveyh'in eserinin Farsça'ya tercümesinden ziyade onun ihmal ettiği ev idaresi ve siyaset felsefesi konularını da içermektedir. Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in ana fikrini içeren ve onun eserindeki eksiklikleri tamamlamaya çalışarak kendi eserine İbn Miskeveyh'ten daha fazla dînî mahiyet kazandıran Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, kendisinden sonra gelen pek çok ahlâk kitabına şekil ve muhteva yönünden örnek teşkil etmiştir. Celâleddin Devvânî, Hüseyin Vâ'iz ve Kınalızâde Ali Efendi'nin ahlâka dair yazdıkları eserler bunların sadece birkaçıdır.

Üzerinde çalıştığımız ve *Ahlâkı-ı Adudiyye*'nin bir şerhi olan İsmail Müfid Efendi'nin *Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri de bu geleneğin devamında oluşan eserlerden biridir.

---

[93] Mehmet Aydın, "Ahlâk", *DİA*, II, s. 11.

Eser felsefî ahlâkın sürekliliğini göstermesi açısından önemi haizdir. Müellif eseri yazmadaki amacını açılmamış bir çiçek olarak kabul ettiği *Ahlâk-ı Adudiyye*'nin kapalı, zor olan kısımlarını açıklamak ve bu vesile ile ebedi saadete yol göstermek için yazılan bir eser olarak ifade eder. Eser, dört bölümden oluşmaktadır. Öncelikle müellif söze, Allah'a hamd ve peygambere salatla başlar. Bir işe başlarken besmelenin, hamdin ve salatın önemini arz eder. Eserin bölümleri hakkında tasnif yapıldıktan sonra bölümlerin açıklanmasına geçilir.

Birinci bölümde, nazarî açıklamalar yapılmaktadır. Yani bir nevi nazarî ahlâktan bahsedilir. Nefsin özellikleri, hulkun tanımı, huyların değişip değişmeyeceği meselesi ve bu değişikliğin insan karakteriyle olan münasebeti anlatılır. Nefsin kuvveleri olan bitkisel, hayvanî, insanî nefsin özellikleri, nutk, gazap, şehvet gibi nefsin temel fonksiyonları ile bunların ifrat ve tefritinden doğan reziletler ve itidal noktasında tutulmalarıyla kazanılan faziletler, yine bu üç fonksiyonun alt şubeleri olan talî erdemler bu bölümün başlıca konularıdır.

İkinci bölümde, ahlâkın kazanılması ve korunmasına dair pratik ahlâk konuları ele alınmıştır. Bu konu üzerinde önemle duran müellif, sıkça görülen hastalıklar ve tedavi yöntemlerini açıklar. Dolayısıyla nazarî kuvve, def' etme kuvvesi ve şehvet kuvvesinin hastalıkları ve tedavi yöntemleri açıklanmıştır. Müellif, her reziletin, mukabili olan bir faziletle giderileceğini söyler. Bu konu üzerinde çokça durmasının sebebi ise erdemlerin korunmasının kazanılmasından daha önemli olduğudur. Çünkü var olan erdemlerin korunması eksik olan erdemlerin kazanılmasını sağlamaktadır

Üçüncü bölüm, ev idaresi hakkındadır. Anne, baba, çocuklar ve hizmetçilerden oluşan dört unsur arasındaki düzene dayanan idare etme şekli açıklanır. Onların maddi ve manevi hayatının düzenlenmesi, aralarında uyum sağlanması ve birbirlerine karşı hak ve sorumluluklar da bu bölümde ele alınan konulardır.

Tedbîru'l-müdün başlıklı son bölüm ise devlet yönetimi ve insanın yaratılıştan içtimâî bir varlık olduğu şeklindeki klasik görüşü devam ettirir. Toplumsallaşmanın pek çok faydasının olduğu; en önemlisi ise biraradalık arzusunun sevgiyi doğurduğu üzerinde durulur. Bu sevginin devlet rükunları arasında hâkim olması durumunda erdemli toplumun oluşacağından bahsedilir. Hükümdarın vasıflarından, yapması gerekenlerden, tebea ve diğerleriyle kurduğu ilişkiden bahsedilir. Sosyal hayatın düzenlenmesi ve

ülkenin fazilete ulaşmasında yöneticilere çok önemli görevlerin düştüğü açıklanır. Kitabın sonuna ek olarak konan Platon'un vasiyetiyle eser tamamlanır.

Buraya kadar ahlâk eserlerinin oluşum sürecinde izlenen yöntem ve eserin özeti verildikten sonra, ahlâk kitaplarının İbn Miskeveyh'ten sonra temel kaynağı olan Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasırî* adlı eseriyle üzerinde çalıştığımız eserin genel hatlarıyla kıyaslaması yapılacaktır.

3.1. Ahlâk İlmi

İsmail Müfid Efendi, hikmet ile nefsin kemale ulaşması arasında bağlantı kurarak, insanın zatı ve sıfatları bakımından kemale ulaşmasıyla Allah'a yakınlaşma ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın mümkün olacağını, bunun ise ancak hikmeti bilmekle gerçekleşeceğini ifade eder. Bunun neticesinde insanın nihai hedefi olan ebedi mutluluğu elde edeceğini söyler. Ona göre bunu sağlayan da sağlam bir inançtan sonra salih amellerin kendisiyle düzenlendiği ahlâk ilmidir. Müellifin bu açıklamaları ahlâk ilminin mahiyetini göstermesi açısından önem arz eder. Ayrıca müellif bu açıklamalarıyla felsefe ve ahlâk arasındaki ilişkiyi de ortaya koymuş olmaktadır.

Müellif, nefsin kemale ulaşmasını sağlayan ahlâk ilmini mantıki bürhanlara dayandıran kelamcılar ile riyazata dayandıran işrakilerden söz eder. İşrakiler nur alemiyle ittisal sonucu nefsin kemale ulaşmasını mümkün görürken, kelamcılar bunun akılla mümkün olacağını belirtir. Bu da ahlâkın kelamî ve tasavvufi etkisini göstermesi açısından dikkate haiz bir durumdur. Ahlâk ilmini o da selefleri gibi ameli hikmetin bir bölümü sayar ve ameli hikmetin de genel ahlâk, ev idaresi ve devlet yönetimi olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu ifade eder. Bunlar esere kısa bir giriş mahiyetindedir. Daha sonra müellif, ilkeler ve maksatlar, ahlâkın korunması ve kazanılması, ev idaresi ve son olarak devlet yönetimi şeklindeki dört bölümden oluşan eserin açıklamasına geçmektedir.

Nazarî açıklamalar şeklinde olan ilk bölümde nefsin mahiyeti hakkında çok az bilgi verilmiştir. Oysaki Tûsî eserinde yedi fasıldan oluşan bu kısma geniş bir yer ayırmıştır. İnsanın güzel ve övgüye değer olan bir ahlâkı kazanmasını sağlayan bu ilmin konusu, güzel ve övgüye değer ya da kötü ve yerilen eylemlerin irade ile kendisinden ortaya çıkması yönünden insânî nefs olduğunu söyleyen Tûsî,[94] insânî nefsin ne olduğu, onun

[94] Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul 2007, s.26.

yetkinliği ve gayesinin nerede olduğu, gerektiği şekilde kullanılınca talep edilen yetkinlik ve mutluluğun kendileriyle elde edildiği kuvvelerinin hangileri olduğu ve böyle bir yetkinliğe ulaşmayı engelleyen şeylerin neler olduğunun bilinmesi konusunu kendi ifadesiyle özet bir şekilde verdiğini söylemesi, hal böyle olunca da, İsmail Müfid Efendi'nin insânî nefsin önemini açıklayan bu kısmı kısa tutması, bir eksiklik olarak görülse de onun bu konu hakkındaki açıklamalarını asıl yeri itibariyle tahminen doğa ilmine bırakmış olabileceğini söyleyebiliriz.

Ahlâkın tekili olan huyu (hulk), kendisinden fiillerin şuursuzca, düşünüp taşınma olmaksızın, kolaylıkla ortaya çıkmasına sebep olan meleke şeklinde tanımlayan müellifimiz, Aristo'dan itibaren süregelen bu tanımı kullanmada selefleriyle aynı yolu izlemiştir.

3.2. Ahlâkın Değişip Değişmemesi Meselesi

Ahlâk felsefesinin en kadim ve önemli konularından olan huyun değişip değişmeyeceği konusunda İsmail Müfid Efendi, huyun değişmesinin mümkün olduğu görüşünü savunarak Tûsî'nin çizgisini takip eder. Huyların değişebilir olduğunu da şer'i delil, filozofların ittifakı ve mizaçların faklılığı gibi delillere dayandırır. Müellif, huyların tabîi (doğal) mi olduğu, yoksa gayri tabîi mi olduğunda filozoflar arasında ihtilaf olduğunu belirterek tartışmayı onlar üzerinden yürütür. Buna göre, filozoflardan kimi (stoacılar) bazı huyların doğal, bazısının ise sebeplere göre sonradan olduğunu ve kökleştiğini; kimisi (ondan önceki grup) bütün huyların doğal olduğunu ve onların değişmesinin mümkün olmadığını; kimisi (Galen) ise huyların ne tabîi ne de gayri tabîi olduğunu söyler. Tûsî'de aynı görüşler biraz daha geniş açıklamalarla verilmiştir.[95] İsmail Efendi çoğu filozofun ittifakıyla kabul edilen huyların değişmesi konusunda icma oluştuğunu belirterek bu değişikliğin kişinin mizacî yapısına göre farklılık arz ettiğini de belirtir. Mizacı ince, narin olanların huylarını değiştirmelerinin hızlı bir şekilde mümkün olduğunu söylerken, mizacı kaba olanlarda bu değişikliğin yavaş ve zor olduğunu ifade eder. Bu konuda Aristo'nun görüşü ise huyların ne doğal ne de gayri doğal olduğudur. O, doğuştan hiçbir huyun olmadığı görüşünü savunur. "Şayet bu böyle olmasaydı bunları öğreteceklere gerek kalmazdı, herkes ya iyi ya da kötü doğardı"

[95] Tûsî, *a.g.e,* s. 83-86.

şeklindeki açıklamasıyla Aristo, insanın huyları edinebilecek doğal yapıya sahip olduğunu, yapa yapa ve alışkanlıkla onları kazandığını ifade eder.[96]

Müellifin konuyla ilgili farklı filozofların görüşlerine yer vermesi ve konuyu delillere dayandırması, konuyu daha anlaşılır kılarak durumun sistematik açıdan değerlendirildiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Bu konunun akabinde Platoncu gelenekten İslâm düşünürlerine intikal eden üçlü nefs anlayışı açıklanmıştır. Bu konu erdemlerin kaynağını oluşturması açısından önemlidir. Nefsin güçleri olan bitkisel, hayvânî ve insânî nefsin özellikleri ve kısımları belirtilmiştir. Ahlâkî davranışların kazanılabilmesi için nefs ve onun kuvvetlerinin iyi bilinmesi gerekir. Tûsî bu konuyla ilgili açıklamaları kitabının başında çok ayrıntıya girmeden ele almıştır. Kınalızade ise, erdemleri ve reziletleri açıklamadan önce nefsi, ahlâk ilminin temeli saymasından dolayı nefs ve nefsin güçleri konusunu detaylı bir şekilde incelemiştir. Müellifimiz ise, nefsle ilgili kısa bir bilgiyi girişte verdikten sonra daha sonraki bölümlerde nefsin güçlerini ve beraberinde erdemleri ve reziletleri açıklamıştır. Müellifimiz bu konuyu, Tûsî kadar kısa tutmamakla birlikte, Kınalızade kadar da sistemli bir şekilde ele almamıştır.

Nefsin güçlerini açıklamadan önce müellifin itidal kavramına dair görüşlerini vermek gerekmektedir. İslâm ahlâk düşüncesinde, her itidalin erdem, bunların ifrat ve tefritlerinin ise rezilet olduğu konusuna Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin etkili olduğunu, bu etkinin İsmail Efendi'nin görüşlerinde de baskın olduğunu söylemeliyiz. Mizacın dört unsurun karışımından meydan gelen itidali (orta) bir keyfiyet olduğunu belirten müellif, her mizaçta ifrat ve tefrit olmak üzere iki sınırın varlığından söz eder. İfrat ve tefritin itidalin zıddı olduğunu, bu sınırın aşılıp ifrat ve tefrite kayılması durumunda mizacın bozulacağını belirtir. Müellifin insan türünün mizaç olarak bütün nevlerin en itidali olduğunu, Peygamberin ise insan mizaçları arasında en itidali mizaca sahip olduğunu söyleyerek, diğer düşünürlerden farklı şekilde konuyu örneklendirmesi kavramların daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Üçlü nefs anlayışındaki taksime dayanarak insânî nefsin nâtıkî(düşünen), gazabî ve şehevî olmak üzere üç kuvvesi vardır. Düşünce kuvvesinin îtidali hikmettir. Hikmetin

[96] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik,* çev, Saffet Babür, Ankara 2005, s. 30.

ifratı cerbeze, tefrîti gabâvet (cahillik/ahmaklık)tir. Gazabî kuvvenin îtidali şecaat (cesaret) tir. Bu kuvvenin ifratı tehevvür (atılganlık), tefrîti cübn (korkaklık)dür. Şehevî kuvveye gelince, bu kuvvenin îtidali iffet, ifratı fücûr (hazlara düşkünlük), tefrîti humûd (isteksizlik)dur. Müellif, bütün erdemlerin hikmetten, reziletlerin ise cehaletten ve korkaklıktan kaynaklandığını ifade eder. İsmail Efendi'nin şecaati erdemlerin anası, cehaleti reziletlerin babası ve korkaklığı onun anası olarak tasnif etmesi, onun konuya diğer ahlâkçılardan farklı bir açıklama getirmesinden dolayı bu düşüncesini, onun şerhe bir katkısı olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla bu üç kuvvenin îtidal (dengede olma hali) olması durumunda güzel ahlâkı oluşturan erdemlere, kötü ahlâka sebep olan ve iki aşırı uç olan ifrat ve tefrît kısımları ile de reziletlere ulaşılmış olur.

Hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin alt türleri vardır. Asıl erdemlerin altında yer alan tâlî erdemler çok fazla olmasına rağmen müellifimiz bu konuyla ilgili de genelde seleflerine bağlı kalmıştır. Alt erdemler birkaç farklılıkla Tûsî'de geçtiği gibi zikredilmiştir. Devvânî ve Kınalızâde de hemen hemen aynı türlere yer vermiştir.

3.3. Erdemlerin Sayısı ve Adalet Kavramı

Müellifimiz yukarıda bahsedilen üç erdemi açıkladıktan sonra bunların birleşiminden ortaya çıkan adalet erdemini açıklamaya başlar. Adalet erdemiyle ilgili filozoflar arasında bazı görüş faklılıkları vardır. Bazıları adaleti bu üç erdemin karışımından oluşan meleke sayarken, bazısı onu bu erdemlerin birleşimi olmaksızın ayrı bir erdem olarak kabul ederler. İsmail Müfid Efendi İbn Miskeveyh'in, Tûsî'nin ve Gazzâlî'nin bu konuyla ilgili kısaca ifade edilen görüşlerine atıf yapar.

Tûsî, eserinde öncelikle nefsin melekî, yırtıcı ve hayvânî olmak üzere üç kuvvesinin olduğu dolayısıyla nefsin erdemlerinin sayısının bu kuvvelerin sayısına göre olması gerektiğini ifade eder. Adaleti, bu üç erdemin birleşiminden oluşan, onların yetkinliği ve tamlığının ancak kendisiyle mümkün olduğu bir erdem olarak kabul eder. Bu yüzden önceki ve sonraki filozofların erdemlerin cinsleri bakımından hikmet, şecaat, iffet ve adalet olmak üzere dört olduğu şeklinde icma ve ittifak ettiklerini belirtir. [97]

Tûsî başka bir ifadeyle nefsin biri zatla algılama diğeri de aletlerle harekete geçirme olmak üzere iki kuvvesi olduğu bunların her birinin de kendi içinde ikiye ayrıldığını

[97] Tûsî, *a.g.e,* s. 89.

söyler. Şöyle ki: Algı kuvvesi; teorik ve pratik olmak üzere iki kuvveye, hareket ettirici kuvve de gazâbî (def etme) ve şehevî (çekme) olmak üzere iki kuvveye ayrılır. Tûsî, bundan hareketle kuvvelerin dört olduğunu, bunların dengede tutulmalarıyla erdemlerin oluştuğunu açıklar. Bunun üzerine o, teorik kuvvenin dengede olmasıyla hikmet, pratik kuvvenin dengede olmasıyla adalet, gazabî kuvvenin dengede olmasıyla şecaat, şehevî kuvvenin dengede olmasıyla da iffet olmak üzere dört erdeminin ortaya çıktığını açıklamalarına ekler. Pratik kuvvenin yetkinliği olan adalet erdeminin ortaya çıkışını, önceki görüşünde olduğu gibi, diğer üç erdemin meydana gelmesine bağlar. [98] Bu iki tasnif arasında iki fark söz konusudur. Birisi nefsin kuvvelerinin isimlendirilmesi, diğeri adaletin yeridir. İnsânî nefsin kuvvelerine ve dolayısıyla erdem sınıflarının ortaya çıkmasına dayanan Tûsî'nin ikinci tasnifi Gazzâli[99], Devvânî[100] ve Kınalızâde[101] de geçmekte olmasına rağmen müellifimiz bu açıklamayı eserine almamıştır. İsmail Müfid Efendi konuyu tartışmaya açmaksızın açıklamalara değinmeyerek sadece filozofların genel görüşleri üzerinden konuyu yürütmesi konunun açıklığa kavuşmasını zorlaştırmıştır. Onun Tûsî'de ayrıntılı olarak açıklanan dörtlü erdem tasnifine eserinde yer vermemesi de kendisinin üçlü erdem anlayışını kabul ettiğine dair bir delil olarak gösterilebilir.

Müellifin kendi ifadelerinde de faziletleri üç mü yoksa adaleti de içine alarak dört tane mi kabul ettiği konuyu dağınık işlemesinden dolayı zor anlaşılmaktadır. Fakat eseri dikkatlice incelediğimizde müellifimiz nefsin üç kuvvesinin itidal ve ifrat-tefrit kısımlarını açıklamasının akabinde erdem ve reziletin tanımını verir. Meşşâîlerin erdemleri elde etmede hem nefsani hem de cismani saadete ulaşmasını gerekli görürken, İşrâkîlerin erdemleri elde etmede sadece nefsani saadete ulaşmayı yeterli görmelerine değinerek erdemler konusunda kendi görüşünü İşrâkîlerin görüşüne bağlayarak açıklar. Onların erdemleri kazanma konusunda nefsani saadeti yeterli görmelerine dayanarak nefsani kuvvelerin üç olduğunu, dolayısıyla erdemlerin de üç olduğunu ifade eder. Bu analiz de müellifin tasavvufa meylini ve tasavvufi etkilerin eserine yansıdığını göstermesi açışından önem teşkil eder. Ayrıca bu görüşüyle Tûsî'den de ayrılmış görünmektedir. Adaletin ise bağımsız bir erdem olmaksızın bütün erdemlerin toplamı ve

---

[98] Nasîruddin Tûsî, *a.g.e*, s. 89- 90.
[99] Mustafa Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1982, s. 177-181.
[100] Harun Anay, *C. Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul, s. 283-284.
[101] Ayşe Sıdıka Oktay, *Ahlâk-i Âlâî*, İstanbul 2005, s.170-172.

bunların itidal üzere olması şeklinde ortaya çıkan bir erdem olduğunu fakat ayrı bir erdem olarak zikredilmeyeceğini söyleyerek konuyla ilgili görüşlerini de açıklamış olmaktadır. Hal böyle olunca, müellif genel kabul görmüş olan dörtlü erdem tasnifini kabul eden filozoflardan ayrı düşmektedir. Müellifimizin erdemlerin birleşiminden oluşan adaleti, erdemlerin başı sayarak zikredilen üç erdemden sonra açıklaması, onun adaleti ayrı bir erdem olarak kabul etmediğini göstermesi açısından da ayırt edici bir nokta olduğunu söyleyebiliriz. Oysaki Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde de adalet erdemi diğer erdemlerle birlikte zikredilerek açıklanır.

Kınalızâde'ye göre insanda melekî nefs, sebûî (yırtıcı) nefs ve behimî (hayvanî) nefs olmak üzere üç nefs vardır. Ona göre doğru olan erdemleri bu üç nefse göre sınıflandırmaktır. Bu sınıflamaya göre melekî nefsin itidal üzere olmasıyla hikmet, sebûî (yırtıcı) nefsin itidal üzere olmasıyla şecaat, hayvanî nefsin itidal üzere olmasıyla da iffet erdemi ortaya çıkar ki bunlar, üç asıl erdemi oluştururlar. Adalet ise bu üç erdemin birleşimiyle ayrı bir erdem olarak ortaya çıkar fakat dördüncü bir erdem değildir. Kınalızâde erdemlerle ilgili bu tutarsızlıkları fark etmiş olup, bu görüşün daha isabetli olduğunu söylese de kendisi de genel görüşün dışarısına çıkmamayı tercih etmiştir.[102]

Platon hikmet, iffet, şecaat ve adalet olarak dört erdemi belirlerken adalet erdemini geri kalan üç erdemi doğuran ve yaşatan değer olarak vererek bu düşüncenin asıl sahibi olmakla diğer filozoflara da öncülük etmiştir. [103] Aynı şekilde Aristoteles'in görüşleri de Platon'la paralellik arz eder.[104] İbn Miskeveyh de nefsin üç gücüne bağlı olarak faziletlerin sayısının bu güçlerin sayısı kadar olması gerektiğini, sonra bu üç faziletin itidalde olması ile faziletlerin kemali ve tamamı olan adalet faziletinin meydana geldiğini, bu sebeple faziletlerin sayısının dört olduğu konusunda filozofların icma ettiğini belirtir.[105] İbn Miskeveyh'in bu açıklamaları erdemlerin sayısı hariç müellifimizin tasnifine benzemektedir. Asıl karışıklıkta bu noktada ortaya çıkmaktadır. Seleflerine ait bu açıklamalara rağmen müellifimiz, Kınalızade'nin de isabetli bulduğu,

---

[102]Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e*, s. 173-176.
[103] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İstanbul 1988, IV, 427e, 428b, 429a,d, 430e, 431a, 432ab, 433b.
[104] Aristo, *a.g.e*, II-1106b-10-35, 1107a-5-25, V-1129b-25, 1130a-5-10, 1133b-301134a-5.
[105] İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Addülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Ankara 1983, s. 22-23.

üçlü erdem tasnifini kabul etmektedir; fakat adaleti bu erdemlerin tamamlayıcısı olmasına rağmen dördüncü bir erdem olarak kabul etmeyerek farklı bir yol izlemektedir. Bu da müellifimizin kendi tercihini belirtmesi ve bunu bir sebebe dayandırması bakımından önemlidir.

3.4. Ahlâkın Korunması

İsmail Müfid Efendi, ahlâkın korunması ve kazanılması ile ilgili kısmı eserinin ikinci bölümünde ele alır. Müellif, bu konuya önemine binaen ayrı bir bölüm ayırmıştır. Oysaki diğer ahlâkçılarda genellikle bu kısım ilk bölümün içerisinde ele alınmıştır. Daha önce ifade edildiği gibi müellife göre erdemlerin korunması kazanılmasından daha önemlidir. Çünkü var olan erdemlerin korunması eksik olan erdemlerin kazanılmasını sağlar. Müellifimiz bu görüşüyle Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'den ayrılmaktadır. İlk bölümde reziletler konusunda açıklamalarını kısa tutan İsmail Efendi'nin erdemlerin kazanılması ve akabinde mutluluğun elde edilmesi ya da ne olduğuyla ilgili hiçbir görüş belirtmemiş olması oldukça dikkat çekicidir. Bu konular Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'de ayrıntılı ve benzer şekilde açıklanmaktadır.

Erdemleri korumanın nasıl ve ne şekilde olacağı ahlâk felsefesinde açıklanması gerekli bir konudur. İsmail Müfid'in bu konuyla ilgili tavsiyeleri seleflerivle benzerlik taşısa da onlara nispetle yetersiz kalmaktadır. Çünkü o, erdemlerin korunmasının eksik olan erdemlerin kazanılmasında önemli payı olduğunu belirttiği görüşüne göre bu konuyu daha detaylı işleyebilecekken görüşlerini daha kısa tutmuştur.

Düşünürümüz, erdemlerin korunması için dört durumun gerçekleştirilmesi gerektiğini söyler. Ona göre kişinin kötü niyetli, kusurlu arkadaşlardan uzak durması, iyilerle dost edinmeyi tercih etmesi gerekir. Nefsin eğlence ve mizahı terk etmesi gerekir. Ancak bu itidal sınırı aşmamak kaydıyla makul görülebilir. Nefse egzersizler yaptırarak ilmî konularla, güzel düşüncelerle onu meşgul etmek gerekir. Kişi kendisine ayıplarını, kusurlarını söyleyen arkadaşları dost edinmelidir ki bunların farkına varıp kötü davranışlarından vazgeçebilsin. Kişi iyi şeyleri yapmada, kötülüklerden de uzak durmada sakin ve ılımlı olmalı ve bunu sürdürmede itaatkar davranmalıdır. Bu egzersizlerle hayvânî nefs zayıflar ve rahatlığa meyletmez. Bunların dışında müellifimizin eserinde yer vermediği fakat Tûsî'de geçen nefsin sıhhatini koruyan

kimsenin şehvet ve gazap kuvvelerinin coşmasına izin vermemesi gerektiğini belirten ve hükümdarların iç ve dış mutluluklarına yer veren iki madde daha bulunmaktadır.[106]

Bu konu açıklığa kavuştuktan sonra İsmail Efendi ahlâkın korunması konusunda ahlâkî hastalıkların tedavi yöntemlerini açıklayarak selefleriyle aynı sırayı takip eder. Bu hastalıklar mizaçların dengesinden sapmasıyla ortaya çıkar. Bedenî hastalıkların tedavisi için tıbb-ı cismanide (bedeni tıp) kullanılan beslenme, ilaç, zehir ve dağlama yöntemlerinin ahlâkî hastalıklarda da kullanıldığını belirten İsmail Müfid'in açıklamaları benzer şekilde Tûsî'de de geçmektedir.[107] Erdemsizliğe uygun zıt olan erdeme başvurmakla yapılan tedavi beslenmeye, nefsin kötü davranıştan dolayı kınanması, azarlanması ilaç tedavisine, nefse yerleşmiş reziletin zıddı olan reziletle gerçekleşen tedavi zehire, üç yolla yok edilemeyen reziletlerin tedavisi için başvurulan ağır egzersizlerle tedavi yöntemi de dağlamaya karşılık gelmektedir. Bu açıklamalarla konuya giriş yapıldıktan sonra sıkça görülen nazarî kuvvenin, def' etme kuvvesinin ve şehvet kuvvesinin hastalıkları ve tedavi yöntemleri açıklanmıştır.

Düşünürümüz nazarî kuvvenin hastalıklarını, ifrat yönünden olduğunu belirtmeksizin şaşkınlık (hayret), tefrit yönünden olduğunu belirtmeksizin basit cahillik (cehl-i basit), sapma yönünden olduğunu belirtmeksizin bileşik cahillik (cehl-i mürekkeb) şeklinde üçe ayırarak incelemiştir. Tûsî'de ise hastalıkların taksimi birebir örtüşmekte olup bunların hangi kategoride yer aldığı da belirtilmektedir.[108]

İsmail Efendi, def' etme kuvvesinin ifrat yönünden olduğunu belirtmeksizin gazap (öfke) hastalığını sebepleri ve arazlarıyla, tefrit yönünden de cübn (ödleklik) hastalığını türleriyle Tûsî'deki gibi açıklarken, sapma yönünden olan ve Tûsî'de yer alan korkaklık (havf) hastalığını açıklamadan geçmiştir.

İnsanların yaşadığı korkuların içinde ölüm korkusunun ayrı bir yeri vardır. Ölüm korkusu hakkında bilgi vermek Kindî'den başlayıp İbn Sinâ, İbn Miskeveyh, Tûsî, Gazâlî gibi düşünürlerce sürdürülen bir gelenek olmuştur. İsmail Efendi de buna uyarak korku hastalığını atlasa da ölüm korkusu ve tedavisine eserinde yer vermiştir. Onun

[106] Tûsî, *a.g.e*, s. 138-144.
[107] Bkz, *a.g.e*, s. 152-153.
[108] *A.g.e*, s. 153-156.

ölüm korkusu ile ilgili açıklamaları Tûsî ile örtüşmektedir.[109] Platonun “iradî olarak öl, tabî olarak yaşa” sözüne de değinmeden geçmemiştir. Bu konu ile ilgili müellifimiz İbn Sinânî’nin “*Ölüm Üzüntüsünden Kurtulma*”[110] adlı risâlesine atıfta bulunur. Diğer ahlâk eserlerinde görüşleri yer almayan İbn Sînânî’ye müellifin eserinde yer vermesi de şerhe bir katkıdır.

Şehvet (arzu) kuvvesinin hastalıklarını ifrat yönünden aşırı istek, tefrit yönünden tembellik (betâlet), nitelik yönünden sapma olarak hüzn (üzüntü) şeklinde üçe ayırarak incelemiştir. Aynı tasnif Tûsî’de de geçmekte olup konu daha açıklamalı işlenmiştir.[111] Kindî ve İbn Miskeveyh’de üzüntünün giderilmesiyle alakalı olarak konu içinde ele alınan hased, Tûsî ve Kınalızâde’de arzu gücünün bileşik hastalığı olarak verilmiştir. Düşünürümüz de hasedi arzu gücünün ilave hastalığı olarak ele almıştır. Hüzün ve hased konusunda Tûsî, Kindî ve Sokrat’a atıf yaparken müellifimizde bu kişilerin ismi telaffuz edilmemiştir. İsmail Efendi arzu gücünün ilave (bileşik) hastalıklarına tama, hıkd (kin beslemek) ve salefi (övünmek) de ekler. Yalancılığa kin hastalığı içinde, ikiyüzlülüğe de salef (övünme) hastalığı içinde yer verir. Tûsî ise tama ve kinden bahsetmeksizin yalancılık, salef (gösterişçilik), cimrilik ve riya hastalıklarını diğer erdemsizliklerin tedavisi şeklinde ayrı bir başlık oluşturmaksızın açıklama yoluna gitmiştir. Dolayısıyla düşünürümüzün cimrilikten bahsetmezken tama ve kin hakkında ayrıca bilgi vermesini ve bunları arzu gücünün ilave hastalıklarına dahil etmesini esere katkısı olarak değerlendirebiliriz.

3.5. Ev İdaresi

Müellif eserin üçüncü bölümünü ev idaresine ayırmıştır. Bu kısım eserde siyasetü’l-menzil adıyla geçer. Bir evde yaşayan baba, anne, çocuk ve hizmetçilerden oluşan halkın idaresiyle ilgili ilimdir. Müellifimizin eserinde bu bölümün kaynaklarıyla ilgili olarak, atıfta bulunmasa da, Tûsî’nin açıklamalarından istifade ettiğini düşünmekteyiz. Çünkü bu bölüm ilk defa Tûsî tarafından müstakil olarak ele alınmıştır. Tûsî kitabında, aile ahlâkı konusunda eski Yunan filozoflarına ait önemli kuralların çokluğuna karşılık, bunlardan Arapça’ya –filozof Ebrûs’un (Bryson) sözlerinin özet bir kısmı hariç- bir

[109] Tûsî, *a.g.e*, s. 169.
[110] Bu eser, Kahramanmaraş Karacaoğlan Halk Kütüphanesi, Hafız Ali Efendi TY. nr. 57’de “*Muhtelif Risâleler*” içerisinde kayıtlarda yer almaktadır.
[111] Tûsî, *a.g.e*, s. 175.

şeyin tercüme edilmediğini belirtir. Tûsî'ye göre Ebrûs'un bu metni sonraki alimler arasında kabul görmekle beraber, onlar isabetli görüşleri ve temiz zihinleri ile bu sanatın usul ve kaidelerini belirleyip, teferruatla ilgili sonuçları basitleştirmekte son derece büyük gayret sarf etmişlerdir. Tûsî bu alimlerden özellikle İbn Sînâ'nın bu ilimde özüne uymak şartıyla belâgat yönünden nadide bir Risâlesi olduğunu haber verir. Fakat bu risâlenin adını zikretmez. Tûsî önceki ve sonraki alimlerden rivayet edilen vaazlarla eserini süslediğini ifade eder.[112]

Müellifin evden kastettiği mal, karı-koca, hizmetçi ve çocuklardan oluşan dört unsur arasındaki biraradalık ve düzendir. Tûsî evle ilgili ayrı bir başlık oluşturarak bu konudan uzunca bahsederken müellifimiz, ev ile ilgili nefsi, malı, nesebi ve aileyi korumak gibi önemli bir durumu yerine getirmek için sığınılan, yapısının nasıl olduğu önemli olmayan bir yer manasında olduğu şeklindeki açıklamayı yapmakla yetinmiştir. İsmail Efendi, dört unsurdan ilki olan malın her alan için önde geldiğini söyler. Çünkü malla diğer unsurların ihtiyaçlarının karşılanması söz konusudur. Müellif, malın gelir, koruma (biriktirme) ve gider olmak üzere üç durumundan bahseder. Bu tasnif aynı şekilde Tûsî'de de geçer. Yalnız Tûsî'de malın kazanılmasında konu edilen sanat kısımlarına müellifimiz eserinde yer vermezken, Tûsî'de geçmeyen sanatın mı yoksa ticaretin mi tercih edilir olduğu konusundaki tartışmaya İmam-ı Şâfi ve Mâverdî'nin görüşlerine başvurarak yer verir. İmam-ı Şâfi ticaretin sanatlardan daha hayırlı olduğunu söylerken, Mâverdî ziraatin sanat ve ticaretten daha hayırlı olduğunu savunur. Müellifin bu konudaki kendi görüşü ise sanatların ticarete göre daha ağır bastığı şeklindedir. İmam-ı Şâfi ve Mâverdî'nin görüşlerine Kınalızâde de eserinde yer vermektedir. Onun düşüncesi ise zanaatin diğerlerinden daha hayırlı olduğu şeklindedir. Onun böyle düşünmesindeki etken ise ticarette itidalin dışında aşırı bir kazanç olmasıdır. Osmanlı toplumunda ise ticaret ve sanatla uğraşanların hor görülmesi de ticarete bakışı olumsuz yönde etkilemiştir.[113] Fakat müellifin bu konu hakkındaki düşünceleri için kimden faydalandığını tespit edemedik.

İkinci unsur eşler arasındaki ilişkidir. Müellifimiz bu konu ile ilgili de Tûsî'de geçtiği şekilde aynı konulara değinmiştir. Bu kısımda evliliğin önemi ve gerekliliğinden bahsedilir. Ayrıca müellifimiz tek eşe tabi olmanın gerekliliğine de atıfta bulunur.

[112] Tûsî, *a.g.e*, s. 189-190.
[113] Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e*, s. 334-335.

Evlilik konusunda eşlerde ehil olma şartı arandıktan sonra evlenilecek kadında bulunması gereken akıl, iffet, haya, itaat, haramdan kaçınma, az konuşmak gibi şartlar uzun uzun anlatılırken, evlenilecek erkekte bulunması gereken tek bir şart bile ifade edilmemiştir. Eşlerin birbirine karşı sorumlulukları şârihin selef ve haleflerinde aynı şekilde geçmekte olup adeta kalıplaşmış maddeler haline gelmiştir. Müellif, kadının kocasına karşı geldiğinde arada nefret oluşması durumunda erkeğin eşini terk etmesi gerektiğini aksi takdirde fesadın artacağını belirtir. Tûsî de müelliften farklı olarak böyle bir kadını terk etmek için hangi yollar kullanılacağı maddeler halinde verilmektedir.[114] İsmail Efendi'nin bu konuda da kendi orijinal fikirlerine rastlayamamakta ve kalıplaşmış düşüncelerin dışına çıkmadığını görmekteyiz. Halbuki müellifin kendi döneminin sosyal durumu gereği çok evliliğin zararları, nikah şartları, boşanma vb. konulara yer vermesi, yaşadığı dönemin sorunlarına ışık tutması açısından önemli olabilirdi.

Üçüncü unsur olarak hizmetçilere değinilmiştir. Fakat Tûsî de hizmetçilerden önce çocuklardan bahsedilir. Düşünürümüzün hizmetçilere çocuklardan önce değinmesine anlam verememekte olup, bunu hizmetçileri evin vazgeçilmez unsuru olarak görmesi ihtimaline dayandırabiliriz. Müellifimiz hizmetçileri vücudun azalarına benzeterek, hizmetçisiz evi bedenin tembel azaları gibi görür ve onları Allah'ın nimetleri olarak değerlendirir. Hizmetçilerin yaratılışlarına uygun kullanılması için çeşitli milletlerin övülen ve yerilen taraflarından da bahsedilir. Müellifimiz bu konu hakkında da Tûsî ile benzer görüşlere sahiptir.

Ev idaresi ile ilgili son kısım çocukların yönetimidir. Burada anne babanın çocuğuna karşı sorumlulukları ile çocuğun anne babaya karşı sorumlulukları ele alınmıştır. Mesela anne babanın çocuğuna güzel bir isim vermesi, iyi bir süt anne bulması, onun eğitimini sağlaması sorumlulukları iken; çocuğun onlara iyilik etmesi, onların rızasını kazanması, onlara itaat etmesi ve güzel sözler söylemesi ebeveynine karşı sorumluluklarıdır. Kız çocuğunun eğitimi ile ilgili kısaca bilgi verildikten sonra konuşma, hareket etme ve durma ve yemek yeme adabından bahsedilmiştir. Bu konuda da müellifimiz Tûsî'den farklı bir şey söylememiştir.

---

[114] Tûsî, *a.g.e*, s. 204-205.

Kız çocuklarının eğitimi konusunda müellifimizin kendi yaşadığı çağın şartlarına ters olan Tûsî'nin görüşlerini aynen aktarması, kanaatimizce sakıncalar doğurmuştur. Çünkü ilim, kadın ve erkek tüm Müslümanlara farz kılınmıştır. Aynı şekilde Hz. Ayşe'nin ilmî yönü ve pek çok İslâm hükümlerini rivayet ettiği de göz önüne alındığında ilmin öğrenilmesi ve öğretilmesinin kadınlar için ne kadar önemli olduğu aşikardır. Osmanlı döneminde yaşamış olan müellifimizin Osmanlı toplumunun kız çocuklarının eğitimine verdiği önemi göz önünde bulundurmamış olup Tûsî'nin görüşlerini kendi dönemini değerlendirmeden aynen aktarması ilginçtir.

Ayşe Sıdıka Oktay, Kınalızade'nin yaşadığı dönemde (16. yüzyıl) Osmanlı toplumunun kız çocuklarının eğitimine verdiği önemden eserinde bahsetmektedir. O dönemde kızların okutulması için çeşitli seviyelerde okullar açılmış ve bu konuda büyük bir titizlilik gösterilmiştir. Özellikle 17. yüzyılda eğitim gören kadın sayısında belirgin bir artış söz konusudur. Osmanlı toplumu içinde dini eğitimini tamamlayıp, dini sohbet veren, tasavvuf, edebiyat, şiir, musiki gibi alanlarda ustalaşıp önemli derecelere ulaşan pek çok kadının olması kızların eğitimine verilen önemin bir göstergesidir.[115] Hal böyle olunca son dönemde yaşamış olan müellifimizin -Îcî'ye ve seleflerine bağlı kalmak adına olsa gerek- kendi döneminin olaylarını değerlendirmeksizin bu durumu göz ardı etmesi kanaatimce, bir eksikliktir.

3.6. Devlet Yönetimi

Müellifimiz eserinin son bölümünü devlet yönetimine ayırmıştır. Eserin bütünlüğüne dikkat edilirse önce insanın kendi varlığı ve ahlâkî durumu, sonra küçük bir topluluk olan aile içindeki durumu ve sosyalleşmesi incelenmiştir. Bu son bölümde ise insan, daha geniş bir toplumun parçası olmaya hazırlanmaktadır. Şu halde insan, aileden topluma doğru genişleyen sosyalleşme çizgisini takip etmektedir. Dolayısıyla yaşadığı toplumun ve bunu yöneten devletin de bir üyesi olmaktadır.

Düşünürümüz insanın tabiatı gereği medeni olduğunu, şahsının ve nev'inin bekası gereği yardımlaşmak için toplumsallaşmaya muhtaç olduğunu söyler. İnsanın yetkinleşmesi için sebeplerin yardımına muhtaç olduğunu belirttikten sonra yardımın da madde, alet ve hizmetten oluştuğunu açıklar. Tûsî bu konuyu eserinde ayrıntılı olarak

---

115 Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e*, s.384.

açıklarken müellifimiz konuyu daha kısa tutmuştur. İnsanı ebedi saadete götüren erdemleri ve yetkinleşmeyi sağlayan toplumsallaşma ve yardımlaşma "devlet yönetimi" adı altında bir düzene ihtiyaç duyar. Bu yönetim ise üç şeye bağlıdır. İlahi kanun, kanunu uygulayan hâkim ve iktisadî ilişkileri düzenleyen paradır.

İnsanların birbirine muhtaç olması ve dolayısıyla aralarındaki yardımlaşma bütün bireyleri bir arada olmaya zorlar. Onlar doğaları itibariyle biraradalığı arzularlar. Bu arzunun kaynağı ise sevgidir. İbn Miskeveyh'e göre insanların bir arada yaşamasının başka bir sebebi, dinin bu konudaki emirleridir. İnsanları bir araya toplayan dinin emrettiği ibadetlerdir.[116] Kınalızade de İbn Miskeveyh'in bu görüşüne katılarak bu konuyu ayrıntılı şekilde incelerken, müellifimiz böyle bir açıklama yapmamıştır. Ayrıca Tûsî'de yer alan ve diğer ahlâkçılarda da geçen toplumsallaşma ile bağlantılı zühd hayatına dair açıklamalara karşın İsmail Efendi bu konuya hiç girmemiştir.[117] Eserinin başında riyâzât, sûfi, işrâkî gibi tasavvufî kavramlarla karşılaşmamıza rağmen bu konuyla ilgili görüşlerini belirtmemesi oldukça dikkat çekicidir.

Müellif, sevgi türleri hakkında bilgi vererek konuya devam eder. Bu sevginin devlet rükunları arasında da olması gerektiğini belirtir. Bu konu Tûsî'de ayrıntılı şekilde anlatılmışken müellifimiz konuyu özet bir şekilde vermiştir.[118]

Tûsî, toplanma kısımları şeklinde bir başlık ile devleti erdemli ve erdemli olmayan devlet şeklinde ikiye ayırmış, erdemli olmayan devletin cahil devlet, fasık devlet ve sapkın devlet olmak üzere üç kısmından söz etmiştir. Erdemli devletin özelliklerinden bahsettikten sonra bu devletin mesleklerine göre ayrılan beş sınıfından bahseder. En büyük başkanlıkta bulunması gerekenler ve bu başkanlığı hak etmenin sebepleri anlatılır. Bu konu tamamlandıktan sonra erdemli olmayan devletin tabakaları olan cahil, fasık ve sapkın devletlerin özelliklerini ayrıntılı bir şekilde açıklanır.[119] Müellifimizin böyle bir sınıflamaya gitmediğini görmekteyiz. O, bu sınıflamayı yapmadan direkt olarak erdemli devletin alt tabakaları olan bilgeler, hatipler, ölçücüler, savaşçılar ve mal sahiplerinden söz etmeye başlar. Erdemli devlette ortaya çıkan nevabitlerden

---

[116] İbn Miskeveyh, *a.g.e*, s. 152-153.
[117] Krş. İbn Miskeveyh, *a.g.e*, s. 168; Tûsî, *a.g.e*, s.245-246; Devvânî, *a.g.e*, s. 335-336; Ayşe Sıdıka Oktay, *a.g.e*, s. 435-436,
[118] Ayrntılı bilgi için bkz. Tûsî, *a.g.e*, s. 247-267.
[119] Bkz. Tûsî, *a.g.e*, s. 268-289.

bahsettikten sonra konuyu tamamlar. Bu ise konunun temellendirilmesi ve anlaşılmasına engel teşkil ettiğinden bir eksiklik olarak görülebilir.

Konu yöneten, yönetilen ve emsal sınıfının özellikleri ve görevlerinin açıklanmasıyla devam eder. Öncelikle hükümdarda bulunması gereken özelliklerden ve dört sınıf yardımcıdan bahsedilir. Padişahın halkı kusursuz yönetebilmesi için sınıflar arasında düzeni dengeli bir şekilde sağlamak, onların mertebelerini yeteneklerine göre belirlemek ve sınıflar arasında eşitliği gözetmek üzere üç şartı yerine getirmesi gerektiği açıklanmaktadır. Burada da müellif Tûsî'de yer alan benzer görüşleri olduğu gibi tekrar etmiştir. Devamında hükümdarın halkına karşı sorumlulukları, halkın hükümdara karşı yapması gerekenler ve emsal (denk/mukabil) sınıfının padişahla olan sosyal ilişkisi anlatılır. Kişinin insan sınıflarına olan nispeti üç türdür. Ya onlardan yüksek ya onlara denk ya da onlardan daha aşağıdır. Padişahın denk olan sınıfla ilişkisinden kasıt ikinci tür yani kendisine mukabil olan sınıfla kurduğu ilişkidir. Padişahın bu kişilerle kurduğu sosyal ilişki arkadaşlar, düşmanlar ve maarif ehli olmak üzere üçtür. Eserin son kısmında Tûsî'de de aynen geçmekte olan bu üç sınıfla oluşan sosyal ilişkiden söz edilerek eser tamamlanır. Fakat burada Tûsî'de isim olarak yer almayan ve onun ne dost ne düşman olarak bahsettiği üçüncü gruba müellifimiz maarif adını vermektedir. Bu isimlendirme de onun esere bir katkısıdır.

Eser, Tûsî'nin de son bölümde yer verdiği Platon'un vasiyetleri ile ilgili ek bir bölümle son bulur.

SONUÇ

Osmanlı’nın son döneminde yaşamış olan İsmail Müfid Efendi’nin İslâmî ilimler alanında verdiği pek çok esere binaen seçkin bir düzeye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen Osmanlı kaynaklarında adının geçmemesi oldukça ilgi çekicidir.

Tezimizin çalışma konusu olan İsmail Efendi’nin *Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eseri, Osmanlı’da felsefî ahlâk düşüncesini yansıtan Devvânî’nin *Ahlâk-ı Celâlî*’si, Hüseyin Vaiz Kâşifi’nin *Ahlâk-ı Muhsinî*’si, Kınalızâde Ali Efendi’nin *Ahlâk-ı Âlâî*’si, Muhyî-i Gülşenî’nin *Ahlâk-ı Kirâm*’ı gibi eserlerle muhteva bakımından benzerlik arz etmektedir. Bu bağlamda İsmail Efendi’nin söz konusu eseri, bu geleneğin sürekliliğini yaşatan bir eserdir.

İsmail Müfid Efendi, nefsin kemale ermesiyle Allah’a yakınlaşma ve Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmanın mümkün olacağını ve bu sayede ebedî mutluluğun elde edileceğini, bunu sağlayan şeyi ise salih amellerin kendisiyle düzenlendiği ahlâk ilmi olarak açıklamıştır. Ahlâk ilmine verdiği önem doğrultusunda kendi ifadesiyle açılmamış bir çiçek olarak betimlediği *Ahlâk-ı Adudiyye*’ye, onun kapalı ifadelerini açmak ve onu daha anlaşılır kılmak adına bir şerh yazmıştır.

Doğru ve yanlışın tabiatı, ilahi adalet, hayır-şer, hürriyet-kader, zorunluluk, mutluluk, ahlâkî eğitim, nefsin mahiyeti, fazilet-rezilet gibi konular kelam, tasavvuf ve felsefe alanında tartışılmaya başlayınca bu durum, ahlâka yönelik farklı yaklaşımları doğurmuştur.

Bu yaklaşımlardan biri olan felsefî ahlâk, Yunan filozoflarının eserlerinin tercüme edilmesiyle ortaya çıkan bir ahlâk teorisidir. Tercüme faaliyetleriyle Müslümanların tanıdığı Pisagor, Sokrat, Platon, Aristo, Galen gibi tanınmış filozoflar, Plotinus ve Proclus gibi Yeni Platonculuk’un temsilcileri; Porphyrius, Themistius gibi tanınmış şairler; Yahyâ b. Adî, İbnu’l-Hammâr gibi hristiyan filozoflar İslâm felsefesinin teşekkülünde oynadıkları rolü ahlâk ilminin teşekkülünde de üstlenmişlerdir.

İslâm dünyasında felsefî alanda ortaya çıkan ilk ahlâk kitabı Kindî’nin Risâle fi’l-hile li-def’i’il-ahzan adlı eseridir. Bu eser İbn Miskeveyh, Gazâlî ve Tûsî gibi ahlâk filozofları üzerinde etkili olmuştur. Buna müteakip Ebubekir Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, İhvân-ı safâ,

İbn Miskeveyh ve bunun gibi daha pek çok filozof Yunan kaynaklarının etkisiyle ahlâka dair eserler meydana getirmişlerdir.

En büyük İslâm ahlâk filozofu kabul edilen İbn Miskeveyh'in *Tehzîb*'i İslâm dünyasında kaleme alınan birçok ahlâk kitabi için örnek teşkil etmiştir. Eserde Sokrat, Platon ve özellikle Aristo gibi Yunan filozoflarının etkileri açıkça görülmekte olup Kindî ve Fârâbî gibi İslâm filozoflarının düşüncelerinin etkileri de görülmektedir. İbn Miskveyh'in izleri en bariz şekilde Nâsırî'nin eserinde görülmüş, *Ahlâk-ı Nâsırî* ise şekil ve muhteva bakımından Osmanlı döneminde ortaya çıkan pek çok ahlâk kitabına kaynak olmuştur.

İsmail Müfid Efendi'nin eserinde de Tûsî'ye yer yer atıfta bulunulması, şekil ve muhtevanın benzerliği, bu etkinin görüldüğü yönünde fikrimizi oluşturmaktadır. Aynı şekilde bazı örneklerin ve alıntıların benzerliği de düşüncemizi doğrulamaktadır.

İsmail Müfid Efendi'nin şerhi dört makaleden oluşmaktadır. Müellifin genel olarak eserinde felsefî geleneğe ve Îcî'nin görüşlerine bağlı kaldığını görmekteyiz.

Şerhin Tûsî'nin eseri ve yer yer diğer ahlâkçıların görüşleriyle yaptığımız kıyaslamada müellifin genel olarak felsefî geleneği sürdürmekte olduğunu görmekle beraber bazı konularda farklı düşüncelerini de tespit ettik. Onlardan biri müellifimizin ahlâk ilmini mantıki bürhanlara dayandıran kelamcılar ile riyazata dayandıran işrâkîlerin görüşlerine değinerek ahlâkın kelâmi ve tasavvufî etkisini ortaya koymasıdır.

Seleflerini takip eden İsmail Efendi, ahlâkı nefse ve onun fiillerine dayandırmış ve ahlâkı tarif ederken de Aristo'dan itibaren süregelen tanıma benzer bir tanım yapmıştır. Ahlâkın konusu olan eylemlerin asıl kaynağı olan nefs hakkında açıklamalarını ise kısa tutmuştur. Huyun değişebilirliği konusunda Tûsî'nin çizgisini takip ettiği dolayısıyla Aristo'nun da takipçisi olduğu görülmektedir. Platoncu gelenekten intikal eden üçlü nefs anlayışını Tûsî kadar kısa tutmamakla birlikte Kınalızâde kadar sistemli bir şekilde ele almamıştır.

Erdemlerin orta veya itidal, reziletlerin iki yöndeki aşırılık olması, faziletler ve reziletlerin altında yer alan erdemler vb. konularda genellikle Tûsî ile benzer açıklamalarda bulunan müellif, adalet erdeminin üç ana erdem arasında sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiş, kendi görüşünü ise adaletin üç ana

erdem olan hikmet, iffet ve şecaatin birleşimi olduğunu, fakat ayrı bir erdem olarak düşünülemeyeceği şeklinde belirtmiştir. Bu görüşüyle o, seleflerinin kabul ettiği dörtlü erdem anlayışından uzaklaşmış bulunmaktadır.

Ahlâkın korunması ve kazanılması konusuna ayrı bir önem veren İsmail Müfid, bu konuyu seleflerinden farklı olarak ayrı bir bölüm altında incelemiştir. Erdemlerin korunması kazanılmasından daha önemli olduğu için ahlâkın nasıl korunacağı yönünde görüşlerini beyan etmiştir. Bu konuya önem verdiğinden dolayı olsa gerek ahlâkî hastalıklar ve tedavi yöntemleri hakkında uzun açıklamalarda bulunarak bu konuda da Tûsî'nin görüşlerini takip etmiştir. Ölüm korkusu hakkında görüşlerini açıklarken Platon'nun sözüne atıfta bulunan müellif, burada İbn Sinânî adında bir kişinin "*Ölüm Üzüntüsünden Kurtulmak*" adlı Risâlesine atıfta bulunmuştur. Bu da müellifin esere bir katkısıdır.

Müellif amelî hikmetin ikinci kısmı olan ev idaresi konusunda genel olarak Tûsî'yi takip etmiş, onu bir evde yaşayan baba, anne, çocuk ve hizmetçilerden oluşan halkın idaresiyle ilgili ilim olarak tanımlamıştır. Neslin sürdürülmesi ve gıdanın temini için aile düzenine ihtiyaç olduğuna vurgu yapan müellif, malın her alan içim önemli olduğunu söyleyerek öncelikle mal hakkında bilgi vermeyi gerekli görür. Seleflerinden farklı olarak malın kazanılması konusunda ticaretin mi yoksa sanatın mı önemli olduğuna dair görüşlere yer vererek kendi fikrini sanatların ticaretten daha ağır bastığı şeklinde ifade eder. Onun bu konuya değinmesini bir katkı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca çocuk eğitimi konusunda da genellikle Tûsî'ye bağlı kalan düşünürümüz kız çocuklarının okutulmaması konusunda da dönemindeki kız çocuklarının eğitimine verilen önem üzerinde nedense durmamıştır. Halbuki Kınalızâde bu konuyla ilgili görüşlerini belirtmekten çekinmeyerek, eğitim konusunda döneminde görülen yenilikleri eserine yansıtarak kız çocuklarının eğitimini desteklemiştir. Hizmetçiler konusuna da değinen müellif, bazı toplumların övülen ve yerilen özelliklerini sıralayarak hizmetçi edinme konusunda dikkatli davranılması gerektiğini vurgulamıştır.

İsmail Efendi, devlet yönetiminde Tûsî'nin takipçisi olmuş; insanın medeni bir varlık olduğunu bu nedenle toplumsallaşmaya ve yardımlaşmaya muhtaç olduğunu belirtmiştir. Yalnız burada seleflerinin, insanların bir arada yaşamasının sebebi olarak görülen dinin emirlerini örnek olarak göstermelerine karşılık müellifimiz bu konuda bir

yorum yapmamış ayrıca onların açıklama getirdiği zühd hayatı konusunda da görüş beyan etmemiştir. Tasavvufi etkilerini gözlemlediğimiz eserinde müellifin zühde dair fikrini açıklamaması dikkat çekicidir.

Toplanma kısımları başlığı altında devlet çeşitlerinden bahseden Tûsî'nin açıklamalarına müellifimizin eserinde rastlayamadık. O, bu tasnife yer vermeden direkt olarak erdemli devletin tabakalarından söz etmektedir. Bu ise konunun temellendirilmesi ve anlaşılmasına engel teşkil etmektedir. Çünkü devlet çeşitlerinin, erdemli devletin ne olduğunu bilmeden erdemli devletin tabakalarını anlamak güç görünmektedir Bunun akabinde devlet başkanının özellikleri ve görevleri açıklandıktan sonra halkın devlet başkanına karşı görevleri açıklanır. Toplumda yöneten ve yönetilen dışında bulunan emsal sınıfını ise dostlar, düşmanlar ve ne dost ne de düşman olan maârif şeklinde üç gruba ayıran müellif, seleflerinde adı geçmeyen ne dost ne düşman olan grubu maarif olarak isimlendirdiğini görmekteyiz.

Kısaca İsmail Müfid Efendi'nin ele alıp incelediğimiz eseri Osmanlı'da felsefî ahlâk geleneğinin sürdürüldüğünün göstergesi olması açısından araştırmaya değer bir yapıya sahiptir. Ayrıca ahlâk ilminin teorik kısmı olan nefs konusu üzerinde çok fazla durmayıp erdemlerin korunması konusunda açıklamalarını geniş tutan İsmail Efendi bu yönüyle seleflerinden ayrılmış görünmektedir. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılması adına kavramları daha geniş açıklamaya çalışan müellifin bu tutumu tarafımızca, şerhin asıl metne bir katkısı olarak değerlendirilmektedir. İsmail Müfid b. Ali el-İstanbulî'nin *Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye* adlı eserini konu alan bu tezimizin genelde İslâm ahlâk felsefesi ve özel olarak şerh alanında yapılan çalışmalara küçük bir katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

KAYNAKLAR

ACLÛNİ, İsmail b. Muhammed, (1351), *Keşf el-Hafâ ve Müzil el-İlbâs*, c. 2, Beyrut.

ANAY, Harun, (1994), *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, basılmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

ARİSTOTELES, (2005), *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Kebikeç Yayınları, Ankara.

ÇAĞRICI, Mustafa, (1989), *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

ÇAĞRICI, Mustafa, (1989), *"Ahlâk"*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c.2.

DEMİR, Remzi, (2005), *Philosophia Ottomanica (Osmanlı Döneminde Türk Felsefesi),* Lotus Yayınevi, Ankara.

DURUSOY, Ali, (1989), *"İbn Sinâ"*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c. 20.

PLATON, (1988), *Devlet*, çev. Sabahaddin Eyüpoğlu, M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul.

ERDEM, Hüsameddin, (1996), *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk,* Sebat Matbaacılık, Konya.

ERDEM, Hüsameddin, (1989), *"Ahlâk-ı Adudiyye"*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c. 2.

EN-NEŞŞAR, Ali Sami, (1999), *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu- II*, İnsan Yayınları, İstanbul.

FAHRİ, Macid, (2004), *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İBN HALDUN, (2005), *Mukaddime II*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.

İBN MİSKEVEYH, (1983), *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

İÇÖZ, Elzem, (2007), *Taşköprîzâde'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri,* Basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

KARAMAN, Hüseyin, (2004), *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi,* İz Yayıncılık, İstanbul.

KAYA, Mahmut, (1989), *"Fârâbî"*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c.12.

KUTLUER, İlhan, (1989), *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü,* Basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

OKTAY, Ayşe Sıdıka, (2005), *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Âlâî*, İz Yayıncılık, İstanbul.

ÖZGEN, Mehmet Kasım, (1997), *Fârâbî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, İnsan Yayınları, İstanbul.

PAZARLI, Osman, (1993), *İslâm'da Ahlâk,* Remzi Kitabevi, İstanbul.

SUNAR Cavit, (1980), *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri,* Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

ŞERİF, M. Muhammed, (2000), *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul.

TOPALCIK, Derya, (2007), *Kirmânî'nin Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri,* Basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

TÛSÎ, Nasîruddin, (2007), *Ahlâk-ı Nâsırî,* çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul.

EK

(2a) بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الخلاق الحكيم على الاطلاق الذى بعث رسوله ليتم مكارم الاخلاق و الصلوة والسلام عليه و على اله التابعين له في جميع احواله.

و بعد: فهذه هدية هادية الى السعادة الابدية كاشفة عويصات الاخلاق العضدية التى هى كالورد الغير المفتوح لانها من اهم الامور المهمة التىيجب ان يصرف اليها عنان الهمة فان المقصد الاقصى من تعلق النفس الناطقة بالجسم الانسانى انما هو حصول كمالاته التى يتم بها نوع الانسان فى صفاته بعد كماله فى ذاته حتى يحصل بها التّشبه بلمللا الاعلى والتّقرب الى جناب الاله و لذا ورد تخلّقوا باخلاق الله فيفوز بالسّعادة الابديّة وينال البهجة السّرمدية والمتكفّل لها علم الاخلاق الّتى يترتّب عليها الاعمال الصّالحة بالاتّفاق بعد العقائد الحقّة على الاطلاق.

وهو قسم من الحكمة العمليّة المنقسمة الى خلقيّة و منزليّة و مدنيّة و المشائبون التّابعون للنّظر و الاستدلال يجوّزون حصول (2b)علمها بالبراهين المنطقيّة كالمتكلّمين و الوصول الى نفسها بالمعالجاة المذكورة فى كتب المؤلّفين و امّا الاشراقيّون الّذين اشرقوا بواطنهم بالرّياضات الحقيقيّة كالصّوفيّة الصّفيّه فيصرون استكمال النّفس على الاتّصال بعالم النّور الّذى لا سبيل اليه الا بانقطاع عن عالم الحسّ و الزور و التّوجه الى الله تعالى مع دوام الحضور حتّى تكون صافية كالمرات المصقولة المستقيمة المقبولة فينقش فيها من صور العجائب الملكوتيّة و الغرائب الجبروتيّة مالا عين رات و لاذن سمعت ولا خطر على قلب بشرّ جعلنا الله تعالى من العلماء العاملين و الواصلين الكاملين بجاه نبيّنا الشّفيع المشفّع فى المحشر.

ولّما وجب ان يبدا فى كلّ امر ذى بال ببسم الله و الحمد لله و الصّلوة على نبيّه ومصطفاه فى كلّ حال رواية عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم "انّه قال كلّ امر ذى بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع و كلّ امر ذى بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع و كلّ امر ذى بال لا يبدا فيه بحمد لله و الصّلوة فهو اقطع ابتر ممحوق من كلّ بركة".

ذكره الامام السّيوطى *فى الجامع الصّغير* بهذا التّرتيب. لانّه لم يكن العبد مستقلا فى فعله بل محتاجا الى خلق ربّه و ان كان له مدخل في كسبه وجب عليه في اوّل امره الى اخر عمره ان يتوسّل الى الفاعل الحقيقى بالاستعانة بذكر اسمه و ان يثنى عليه اداءً لبعض حقّ ما وصل اليه و دفعا لا عجابه بنفسه و تشبيها لفعله بفعل الله سبحانه حيث بدا بهما فى كتابه.

و امتثالا بما ضمّنه فى خطابه (3a)احتاج الى ابتغاء وسيلة اخرى فيجب تزييل الحمد بالصّلوة عليه و على اله المنتسبين فقال باسم الله الحمد لله اى جنس الحامديّة او المحموديّة مختصّ بالمعبود بالحقّ اختصاص الصّفة بالموصوف او المتعلّق بالمتعلّق بطريق الانشاء فى صورة الاخيار اشعارا بالاستمرار على نواله اى جميع عطيّاته و نعمه او نعمته المعهودة من الاقتدار على التّاليف او نفسه وهو حمد عرفى مجامع للشكر. او صوفى على اصطلاح اهل الذّكر .بمعنى اظهار الصّفات الكماليّة بالاتّصفاف بها و التّخلّق بالاخلاق المترتّبة عليها.

والصّلوة اى جنس التّعظيم المتنوّع بالاضافة الى الفاعل و المراد امّا المعنى العام او الرّحمة و الانعام بترفيع ذكره و تضعيف اجره و اعلاء درجته و تشفيعه فى امّته على نبيّه و النّبيّ فى الاصل .بمعنى المخبر نقل عن المخبر للخلق عن الحقّ بطريق الوحى اختاره على الرّسول مع انّه اخصّ منه بقيد الكتاب لاشتهاره فى المنقول اليه محمّد فى القاموس التّحميد حمدا لله مرّة بعد اخرى و منه محمّد على التّكثير فى الفعل او الفاعل.

(3b)الحكمة العمليّة التى هى علم باحوال الاعيان المقدور وجودها للانسان فانّ العلم باحوال الغير المقدور يسمّى حكمة نظريّة و هذا بطريق المجار يشمل سياسة المنزل و تدبير المدنيّة بقرينة البحث عنهما او العلم المتعلّق بكيفيّة تعديل الاخلاق لشخص واحد واضافة

العلم بيانيّة على انّه خارج عن العلم اولا ميّة على انّه داخل فيه قد استيناف على اربع مقالات مشتملا عليها اشتمال الكل على الاجزاء بحيث يعتبر لكلّ جزء من اجزائه نسبة الى الاخر بالتّقدّم والتّاخّر والمقالة وجه الحصر انّ المذكور في المختصر امّا من المبادى فهو المقالة الاولى ومن المقاصد و امّا ان يتعلّق بتعديل اخلاق شخص واحد بحيث لا يتجاوز خيره الى غيره فهو المقالة الثّانية او يتجاوز الى اهل منزل فهو المقالة الثّالث او الى مدينة فما فوقها فهو المقالة الرّابعة المقالة الاولى من المقالات الاربع.

كائنة فى بيان (4a)النّظرى اى جنس المعلوم الموقوف على نظر وكسب من تعريف الخلق واقسامه الّذى هو موضوع الفن فهو مقابل البديهى و قيل المراد به ما لا يتعلّق بكيفية العمل على انّه مقابل العملى فتامّل منه اى الكا ئن من علم الاخلاق ان اعتبر المبادى جزء من الفن او يضمّ لغة ما خلق عليه الحيوان من السجيّة عرفا ملكة.

كيفيّة نفسانيّة راسخة والكيف عرض لايقبل القسمة والنّسبة لذاته امّامدركه بالحسّ الظّاهر فكيف حسّىّ اولا و امّا مختصّ بالنّفس الحيوانيّة فنفسانىّ وتخصيصها بالنّاطقة لكونها مقصودة اصليّة اولا مع اختصاصه بالكمّ فيسمّى الكيف المختص بالكم كالفرديّة و الزوجيّة او بدونه فيقال الكيف الاستعدادى كالقوة والضعف والنّفسانى.

ان كان راسخا فى النّفس بتكرار مزاولة الاعمال فهو ملكة والا فحال يصدر منها الافعال النفسانيّة هى الافعال الاختياريّة الصّدرة عن نفس فاعل مختار بشعور واختيار ويمكن الاستعارة بتشبيه الملكة بنفس المختار فى الصّدور من غير شعور بسهولة لا صعوبة من غير رويّة اى بلا فكر لا يفكر فمجرّد يذل المال لايكون سخاءً مالم يكن بالطبع ولم يصدر بالضّرورة فمن يبذل المال بالطبع فهو صاحب ملكة السّخاء ولم يكن له مال لكن له ملكة النّوال فهو سخىّ ايضا وامّا من يبذل ماله لغرض دينيّ او دنيويّ بالقسر فليس له سخاءً فعلم انّ بين الخلق والعمل فانّ الافعال الصّادرة عن النّفس بواسطة الخلق حالية عن تلك الرّويّة عليه من جلب مبرّة او سلب مضرّة فلا منافة فيه.

(4b)والظّاهر انّ منشا المنافات نفس الافعال فانّها بالاختيار المبنئ عن الشّعور ويمكن تغييرها او امكان تعديل الاخلاق الّذى هو الغرض من هذا الفن على الاطلاق اى كلّ خلق يمكن تغييره وتبديله وتبديله ذاتا ينقل الرّزيلة الى الفضيلة او صفة ينقل الرّزيلة من القوة الى الضعف مثلا بالاختيار امكانا وقوعيّا بالنّطر الى النّفس من حيث تعلّقها بالبدن فالمعنى كلّ خلق يمكن تغييره فى بعض اوقات تعلّق النّفس فى البدن والنّزاع فى دوام الخلق وعدم دوامه لا فى ضرورته والا لزم اشتراك الخَلق فى الخُلق فالمخالف انّما يقول بدوام جميع الاخلاق و بعصها بناء على انّ اسبابه امور طبيعيّة دائمة بدوام الطّبيعيّة فلا يمكن تغييره.

واعلم انّ الرّواقيّين من الحكماء ذهبوا الى انّ جميع افراد الانسان مجبول على الخير فلا يكسب الشرّ الا بمحالة الاشرار والمقدّمون منهم الى انّهم مجبولون على الشرّ ولا يكسبون الخير الا من الاخيار ولا يخفى انّ كلّ من القولين يؤدّى الى الشرّ او خلاف المفروض ونقل عن جالينوس انّ بعصهم مجبول على الخير وبعضهم على الشرّ.

ثم شرع فى اثبات المذهب الحق من امكان تغير الخلق فقال للتّجربة اليقينيّة وهو صدور اثر من مؤثّر مرّة بعد اخرى بحيث يحصل به اعتقاد جازم ثابتة مطابق للواقع وتقريره انّ كلّ خلق يمكن تغييره امكان وقوعيّا لانّ بعض الاخلاق قد وقع (5a)تغييره بالمشاهدة مرارا و كلّ ماهذا شانه اذا امكن البعض يمكن تغيير الكل امكانا ذاتيّا اذ لا فرق بين خلُق وخلق وفيه انّ المراد الامكان الوقوعى كما عرفت ولايلزم من وقوع التّغير فى البعض وقوعه فى الكل لانتفاء شرط او وجود مانع وتقرير الدّعوى موجبة جزئيّة معارضة غلى السّلب الكلّى خلاف المطلوب.

فتامل ولورود الشّرع اى لوصول الدّليل الشّرعى الينا من قوله عليه السذلام تخلّقوا باخلاق الله وقوله عليه السّلام بعثت لاتمم مكارم الاخلاق وغيرهما ولحصول شرعه تعالى وامره بالفضيلة ونهيه عن الرّزيلة وبيان نبيّه انّ المراد بلوغ الاخلاق الى افضل الحالات على الاطلاق.

ولاتّفاق العقلاء المجتهدين على امكان تغييرها فهو اجماع ففهى.

واعلم انّ لكلّ شخص من الاشخاص عرض مزاج خاصّ اذا خرج ذلك المزاج عن احد طرفيه فسد وصاحبه هلك فنتيجة العلاج حفظ المزاج على حدّ الوسط و ردّه اليه عنه خروجه منه حتّى يكون صاحبه على افضل احواله فيما صدر عنه من افعاله فامكان التّغيير بالنسبة الى كلّ شخص لابالنسبة الى مزاج اخر.

(5b)وامّا قول المعارض انّ كلّ خلق طبيعيّ ولا شئ من الطبيعى يقابل للتغيير الاختيارى ففيه انّ طبيعة الخلق اخذت بمعنى المدخليّة فالكبرى ممنوعة فانّ مدخايّها من جهة الاليّة وهى اختياريّة فلا تقتضى الامتناع و يختلف الاستعدادات فيه عطف على جملة يمكن مؤيّد لمضمونها ان كان ضمير فيه للخلق او مشير الى سهولة التّغيير لبعض و صعوبة على اخر ان كان للتّغيير كما تقرّر ان من كان مزاجه رقيقا سريع الانفعال يسهل تغيير خلقه ومن كان مزاجه غليظا بطئ الانفعال يصعب ذلك والاستعداد القابليّة القريبة للشئ لوجود الشّرط و ارتفاع المانع فهو اخصّ من القابليّة بحسب الامزجة اى اختلافا ملتبسا بما يقتضيه الامزجة الانسانيّة فى الخلق و السّجية كاختلافها بحسب تلك الامزجة فى الخلق و ان اشتركا فى النوع والمزاج كيفيّة متوسّطة حادثة من اختلاط العناصر الاربعة المتصغّرة الاجزاء المتفاعلة بعضها فى بعض بحيث يكسر كلّ منهما سورة الاخر و ينقسم باعتبار بساطة الطّبابع الاربعة و تركّبها واعتدالها الحاصل بانكسار السّورات و كل منهما نوعىّ و صنفىّ و شخصىّ و عضوىّ وكل منهما عرض ومسافة له حدّ ان افراط وتفريط بحيث اذا تجاوز عن حدّه انعكس الى ضدّه فهلك صاحبه ولكلّ عرض مزاج وسط ونسبة خارجيّة و داخليّة فكلّ ما يقع على الوسط فهو اعدل الافراد والمعدل الحقيقى كما وكيفا محال كما استدلّوا عليه.

والانسان اعدل الانواء مزاجا (6a)ولذا اختصّ بالكمالات العقليّة واحتوى الفضائل الافراد العلويّة والسّفليّة ويستدلّ على خصوص المزاج بالاثار المختصّة ولذا قالوا انّ مزاج نبيّنا عليه الصّلوة الرّحمن اعدل امزجة افراد الانسان.

قوى النفس ثلث شروع فى الالات البدنيّة التى تستعين بها النّفس النّاطقة فى افعالها الاختياريّة فالمراد بالقوّة تلك الالة لا مبدا التّاثير مطلقا فى نفس المؤثّر او غيره ولا القدرة التى بها يتمكّن الحيوان من الافعال الشّاقة ولا الكيفيّة التى بها يكون محلّها بطئ الانفعال ولا امكان حصول الشّئ ولا الامكان الذّاتى ويقال القوة البعيدة وتصير قريبة بانضمام الشّروط وارتفاع الموانع فانّ القوة تطلق على كلّ منهما بالشتراك او بالحقيقة والمجاز و انّما كانت ثلثا لانّ مقدّمات الفعل الختيارى ثلثه التّصوّر والارادة والقدرة فكان الاتها ثلثا ايضا والمشهور انّ الارواح ثلثه الطّبيعى ومحلّه الكبد وفعله بواسطه القوى الطّبيعيّه وهى الغاذبة والنّامية والمولّدة وللغاذبة خوادم اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدّافعة والروح الحيوانى ومحلّه القلب والروح النّفسانى ومحلّه الدّماغ وقوّاها مدركة ومحرّكة والمدركة الحواس العشرة والمحرّكة باعثة وفاعلة والتحقيق الذى اختساره الشّيخ ما ذهبه اليه ارسطو.

ومن تبعه من انّ الرّوح واحد والقوى عبارة عن الاستعدادات القريبة الحاصلة لها بعد الاستعدادها الا يصول الرّوح الى اعضاء البدن وامتزاجها بمزاج تلك الاعضا وبين ذلك بان لطيف الاخلاط الاربعه اذا وصل الى التجويف الايسر من القلب يحصل من خلاصة جسم لطيف بخارى وهو اوّل متعلّق للنّفس النّاطقة (6b)ويسمّى بالرّوح الحيوان وله استعداد ذاتىّ لمبدا الاثار البدنيّة فاذا امتزج بامزجة الاعضاء بعد وصوله الى الدّماغ بواسطة الشّرابين يتمّ استعداده البعيد فيكون قريبا لان يكون مبدا للاحساس والتحريك فيسمّى روحا نفسانيّا ثم منشر الى بطون الدّماغ فيصير الة للادراك فيحصل الحواسّ الظّاهرة والباطنة ويذهب قسط منه الى الكبد فيمتزج بمزاجه ويسمّى شهويّة وقسط الى القلب ويمتزج بمزاج محلّه ويصير مبدا للدّفع فيسمّى قوّة غضبيّة الى جميع العضلاّت المحرّكة للاعضاء فيسمّى فاعلة وهذا الرّوح الحيوانى تابع لمادّته التى هى الدّم الواصل الى القلب فى صفاته وكدورته ورقّته وغلظته فان كان صافيا نورانيّا معتدل المزاج والقوام كان شبيها بالاجراء العالية النّفس النّاطقة المتعلّقة به اكمل وبالمعقول والاته اشبه وامثل.

والانسان تارة تغلب عليه القوّة الشهويّة كما هو حال اكثر العوام فيميل الى اللّذائذ الحيوانيّة من اكل والشّرب و الوقاع كالهوام وتارة تغلب عليه حكم النّفس النّاطقة فيشارك الملائكة

فت الذّات والرّوحانيّة من العلوم والادراكه وانواع الخيرات والعبادات وهو الانسان الكامل الحقيقى فنسا الله التوفيق الى سبيل الرّشاد وان يجعلنا من هؤلاء الافراد.

النطق اى القوّة الاولى القوّة النّاطقة اى المدركة عرفا تسمية للسبب باسما لمسبب والمراد بها القوّة المتفكّر التى محلّها التجويف الاوسط من الدّماغ قدّمها لان احتصاصها (7a)بالانسان يتوقّف عليها الاخر بان فاعتدالها الحكمة اى القوّة الحاصلة من اعتدالها الامزجة الثلثه مزاج الرّوح الحيوانى هى الحكمة الخلقيّة التى هى ملكة بها تعرف النّفس بين الحقّ والباطل وتميز بين الخير والشرّ فعتقد الجير وتفعل الخير لسهولة من غير رؤية وهى اصل الفضائل المراد بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خير اكثير وبما روى عنه عليه السلام اللّهمّ ارنا الحقّ حقّا وارزقنا اتّباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه.

و اعلم انّ مجرّدة اعتدال المفكّرة لا يكفى فى هذه الحكمة بل لابدّلها من قانون يعصمها عن الخطا فى الفكر وهو منطق ولذا اشتدّت اليه الحاجة وهذا طريق المشائيّين وذهب الاشراقيّون الى اعتدال المفكّرة لايتانى لم تكن النّفس قدسيّة و صاحب النّفس القدسيّة غير محتاج الى المنطق.

وافراطها الجربزة اى القوّة الحاصلة من زياد القوة النّاطقة هى الجربزة وهى ملكة بها يصدر الاصرار على الباطل بادّعاء انّه حقّ وعلى الشّرّ بادّعاء انّه خير بسهولة من غير رؤيّة و سببها استيلاء الواهمة على المفكّرة بخروجها عن الاعتدال الى جانب الافراط فانّ زيادة الّة العلم مزومة وان كان زيادة العلم انّ المراد افراطه المفكّرة فى العلميّات لا النظريّات انّ زيادة النّظر توجب (7b)زيادة الحس والكمال وليس كما قال ومن اصحاب الجربزة واصحاب التاويلاة الباطلة و ارباب الحبل السّاسانيّة والشّعوذة وتفريطها الغباوة اى القوة الحاصله من نقصان المفكّرة هى الغباوة وهى ملكة يصدر بها اقتصار النّفس على ادراك الحسّيّات دون المعقولات باستيلاء الواهمة وصاحبها مقلّد هائم.

والغضب اى الثّانية القوة الغضبيّة يقال لها النفس الحيوانيّة والسبوعيّة واللوّامة على ما قيل وهى القوة الباعثة على دفع المكروه واخذ الانتقام فاعتدالها الشّجاعة اى الملكة الحاصلة من

اعتدال تلك القوة وكونها على الحالة المتوسط باعتدال امزجة الرّوح الحيوانى والدّماغ و القلب هى الشّجاعة وهى ملكة بها يصدر عن النفس الاقدام الشّرعى على المخاوف بالاختيار وهى اقرب الناطقة من القوة الشهويّة وان كانتا خادمتين لها وهما متضادّتان ويكسر كلّ منهما سورة الاخرى والا خرجت الغالبة عن طاعة النّاطقة وافراطها التهوّر اى الملكة الحاصلة من اشتداد الغضبيّة بحيث يقتضى زيادة اثارها هى التهوّر وهى ملكة بها يصدر الاقدام على المهالكة بحيث لا يستحسنها الشّرع والعقل وتفريطها الجبن الملكة الحاصلة من ضعف الغضبيّة على وجه يقتضى نقصان اثارها هى الجبن وهى ملكة بها يصدر الاحجام عمّا ينبغى فيه الاقدام وفيه تعتيل الغضبيّة بالاختيار.

واعلم انّ الفضائل كلّها تتولّد من الحكمة والشّجاعة امّها وجميع الرّزائل تنشا من الجهل والجبن فالاوّل ابوها والثّانى امّها فانّ الحكمة علم والشّجاعة صبر فاذا اعلمت النفس اللّذة (8a)البهيميّة وامتنعت عنها حصلت العفّة الموجبة للخلقة فى الدنيا والاخرة.

ثم اعلم انّ حقيقة الغضب حركة النّفس و ميلها الى دفع مكروه و اخذ انتقام فاذا تصوّرت امرا مكروها ارادت دفعها بواسطة القوة الباعثة فتفور من القلب بخار دخان حارّ يابس بحرارة فيصعد منه قسط الى الدّماغ فان كان كثيرا استولى على القوى الدّماغيّة كلها فيعطلها عن افعالها وينتشر بعده الى جميع البدن ويؤثّر فيه فيفسده ولا يبقى لصاحبه شعور بما يقوله ويفعله ثم يسكن بالتدريج ويرجع القلب ما يبقى من البحار المتحلل من المشام بعد. الانتشار فيصحوا و يندم على ما فعل فان كان هذا عادة للنفس فهو التهوّر وان كان البخار معتدلا فلا يبطل القوى بل يسنخها باعثا للاقدام المقارن بالشعور مع الدفع الذى ينبغى الاقدام عليه شرعا و عقلا فان كان حالة راسخة فهو الشّجاعة وان اراد دفعه وعارضه الوهم مع ضعف الحركة الغضبيّة او بدونها فهذه المعارضة هى الاحجام فى موضوع الاقدام وان كان ملكة فهو الجبن.

والشهوة اى القوة الثلثه القوى الشهويّة البهيميّة الامّارة وهى ميل النفس الى ما يلايم الطبع والمراد هنا قوّة فى الكبد تبعث النفس على طلب الملايم للطبع ومطابها جسمانيّة صرفه

بخلاف الغضبيّة فانّ مطلبها برزخ بين الجسمانيّة و النفسانيّة و اشبه بالرّوحانيّة تسمية للمسبّب بالسم السبب كما مرفى النطق والغضب وقس عليه سائر الاوصاف فاعتدالها العفة اى القوة الحاصلة من اعتدال الشّهوة ملكة العفة وهى ملكة يصدر منها اعمال القوة الشّهويّة فيما ينبغى على الوجه الشرعى بالاكتفاء على ضروريّات (8b)البدن من الماكل والمشرب والملبس والمسكن وصرف الهمّة الى تحصيل الكمالات الانسانيّة وتخليص نفسها عن المشاركة الحيوانيّة وافراطها الفجور وهو ملكة يصوّر منها اعمال القوّة الشهوانيّة فيما ينبغى من اللّذائذ النفسانيّة و تفريطها الخمود وهو ملكة يصدر منها تعتيل القوة الشهويّة عن اثارها اللائقة و غير اللائقة بالاختيار بحيث يؤدّى الى نقصان الكمال المطلوب او ضعفه واعلم انّ النفس الناطقة مجرّدة فى ذاتها عتد الحكماء و محقّيقى الصّوفيّة متعلّقة بالرّوح الجيوانى بجميع القوى الجسمانيّة ليتوسّل بها الى تحصيل كمالات النقسانيّة فان استخدمته كيف تشاء حصلت لها الكمالات النفسانيّة فهى فى نعيم مقيم وان عكس الامر وصارت النفس الة له الى انقضاء العمر فاستغرقت فى هواه و انهمكت فى مشتهاه و لم تخلّص من يده فلم تكن متداركة لما فات و مات فى نارجيم و عذاب اليم وقد مثلوا احالها بحال قاصد صيد ركب فرسا واخذ معه كلبا فيخرج الى الصّحراء فان كان فرسه مرتاضا متوسّطا لا ضعبفا عاجزا و لا قويّا مفرطا و كلبه معلّما و كان نفسه باحوال الصّيد عالما نال بمراده بقدر استعداده و رجع الى منزله فرحا فخورا و ينقلب الى اهله مسرورا وان كان فرسه شمرسا درونا او كلبه غير معلّم او لم يكن فارسا او باحوال الصّيد حارسا لم ينل الى مرامه بل قد يهلك الكل لاندام طعامه.

و الفضائل هى الوسائط اى الصّفات الفاضلة فى الكمال هى الماكات المتوسّطة والواقعة فى الاوساط بين والافراط والظاهر ان يحكم بالفضائل على الاوساط لانّه المقصود بالاقادة كما حكم بالرّزائل على الاطراف (9a)و ارادة تعريف الفضائل مع الحكم على الاطراف بالرّزائل والمراد بالتوسّط الاعتدال التقريبى لا التحقيقى كما حقّق وهو السّعادة النفسانيّة و الجسمانيّة عند المشّائين الدّاهبين الى انّ الانسان مجموع النفس والبدن ولذا عرّفوه بالحيوان النّاطق المائت والاشراقيّون على انّه السّعادة النفسانيّة فقد فهى ثلثه اى الفضائل بتاويل

الاواسط وهذا بحسب تثليث القوى النفسانيّة و العدالة ليست فضيلة مستقلّة بل هى مجموعها فلذا لم يذكرها والاطراف رزائل الطرف غاية الشيئ فهو مقولة الوضع وقد يُطلق على ما به الانتها فيكون تابعا لذى الغاية من الجواهر او العرض فيكون مخصوصا بالمحسوس واستعماله فى غيره على طريق التّشبيه فهى ستّة بضرب الاثنين فى ثلثة.

هذه الرّزائل باعتبار كونها ستّة بحسب الكمّية اى باقتضاء مقدارها بالنظر الى ذواتها وامّا بحسب كيفيّاتها وصفاتها فالاوساط تصير رزائل وان كانت فى نفسها فضائل لكون الافعال المترتّب هى عليها مشوبة بالاعراض الفاسدة.

ولذا قال ردائة الكيفيّة اى الملكات الحاصلة بردائة الكيفيّة وان كانت فضائل بحسب الكميّة لانّ الرزالة انّما هى بالخروج عن الاعتدال وهو الكيفيّة و الملكة تابعة لسببها الذى هو تكرر الافعال فى الجودة والرّداءة ونظيره انّ المزاج اذا انحرف عن اعتدال و حصل لصاحبه سوء الحال فسببه امّا خروج العناصر عن حالاتها اللائقة لها من القلّة والكثرة فالمرض بحسب الكمّيّة او فساد احدى الكيفيّات مع بقاء المادّة على حالها فهو بحسب الكيفيّة.

اما رداءة الكيفيّة فى ملكة (9b)الحكمة تعلّمها اى فرداءة تعلّم من تعلّم مسائلها رداءة الغرض من تحصيلها دنيويّا لادينيّا كما ذكره ففيه مسامحة او يجوز ويمكن الاستخدام فى الضّمير لمجاراة العلماء اى لاجل المغالبة عليهم و الزامهم من الجراءة كالمداراة لا لذاتها التى هى افضل الفضائل وامّا رداءة الكيفيّة فى الشّجاعة فرداءة سبببها كرداءة غرض من يمارسها اى يباشر الاثار المختصّة بها و يزادلها مرة بعد اخرى لمجرّد اكتساب الاشتهار المرغوب او الاصابة الغنيمة فى الحرب لا لذاتها التى هى من احسن الحضائل وامّا رداءتها فى العفّة الممدوحة فى نفسها ترك اللّذة المحرّمة او المباحة الزّائده ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر و اقوى اللّذّات هى اللّذّة العقليّة بادراك الكمالات النفسانيّة على وجه اليقين و اشدّ الالام هى الالم العقلى بادراك فواتها يوم يقوم النّاس لربّ العالمين و انّما هى فضائل اذا لم يشبهّا غرض يعنى ان كون الاوساط فضائل لا يتحقّق الا بشرطين احدها كون الغرض من تحصيلها دينيّا غير مختلط بغرض دنيوى و الا يخرج عن

المشابهة باخلاق الله تعالى والغرض ما يكون تصوّره باعثا للاقدام الفاعل على الفعل فان رجع نفعه الى الغير فمصلحة وان ترتّب على الفعل فباعتبار انتهائه غاية و باعتبار حصوله خائدة وان خفى ذلك فحكمة وثانيهما صدورها (10a)بلا رويّة كما قال وصدّرت بلا رويّة و الا فلا تكون ملكات ولا يخفى انّه قد علم من تعريف الملكة فالمراد تقييده بقوله لانّها خير و كمال اى لا لغرض اخر ممّا يتعلّق بامر الدنيا فى المال والخير هو الكمال الذى يختاره الفاعل من حيث هو كذلك و الكمال ما يتمّ به الشئ ذاتا وهو الكمال الاوّل او صفة وهو الكمال الثا نى باعتبار خروجه من القوّة الى الفعل واصله لخروج المذكور على ما ينبغى كذا قيل ولما بيّن اصول الضائل اشار الى فروعها.

فقال ثم لكلّ فضيلة من الفضائل الثلث شُعَب جمع شعبة بمعنى الغضن فى الاصل والمراد ههنا الفرع شبّه الفضيلة بالشجرة على الاستعارة بالكناية واثبت الشّعب لها على التحييل والغرض منه التّنبيه على لزوم هذه الفروع لها و توقّف ثمار الاصل عليها.

فللحكمة سبع اى سبع شعب على المشهور وان جاز الزّيادة عليها صفاء الذّهن وهو الشّعبة الاولى والمراد بالذهن القوّة المفكّرة او النّفس النّاطقة لا المدركة مطلقا ولا الطنة و بصفاءة ملكة اعتداله بحسب الامزجة الثلثة المذكورة وخلوصه عن الابخرة الرديّة الصّاعدة الى الدّماغ بكثرة الاكل والشرب او حركة النّفس كالغضب استعداد النّفس اى هو ملكة كونها قابلة بالقوّة القريبة لاستخراج المطلوب النظرى تصوّرا كان او تصديقا من مباديها المناسبة لها بالحركة بلا تشويش والثانية جودة الفهم (10b)اى حسن انتقال الذّهن من الدّال اللّفظى و غيره الى المدلول فانّ الفهم هو الانتقال المذكور وتخصيصه بالّفظ لا معنى له والمراد بجودته ملكة اعتداله هو صحّة النتقال اى ملكة بها تصحّ انتقال الذّهن من الملزومات كلّها الى الّوازم كما هو شان الملكة فالمراد بالصّحّة الاصابة لا الامكان الذّاتى والقوّة القريبة يرجع الى الاوّل و يمكن ان يكون اضافتها من قبيل حصول تلصّورة والفرق بينهما انّ الاستعداد لا يقتضى السّداد فهم اعمّ من الثانى واللزوم عبارة عن عدم الانفكاك لا امتناعه الذى هو اللزوم العرفى لكنه اعمّ من الخارجى والذهنى والبين بالمعنى الاخصّ او الاعم وغير البين ومن اللزوم للشئ ومن الشئ كما فصّل فى محله الثالثة الذكاء وهو لغة التّوقد و سرعة

اقتداح النتائج اى ملكة بها يسرع انتقال من مقدّمتى القياس الى النتائج كاقتداح الذندين فى سرعة اظهار النّار ففيه تشبيه انتقال الذّهن بلاقتداح الذى هو ضرب احد الزنين بالاخر فى سرعة الاستخراج على الاستعارة المصرّحة و فيه تشبيه ضمنى للمقدّمتين بالزندينو يمكن تشبيه النتائج بالنار فى سرعة الظهور و تشبيه الذهن بالقادح والمقدّمتين بالزّندين على سبيل الاستعارة بالكناية فاثبات الاقتداح لها تخييل واحتمال تشبيه الذّهن والنّتائج بالزّندين ساقط الرّابعة حسن التصوّر اى كمال العلم على انّ المراد بالحسن كون الشئ صفة كمال وهو الحسن لاكونه ملايما للطّبع وهو الطّبيعىّ الّغوى ولا متعلّقا للمدح فى العاجل وهو الشّرعى (11a)وبالتصور حصول صورة الشئ فى الذّهن والبحث عن الاشياء بقدرها هى عليه اى ملكة النسبة الايجابيّة او السّلبيّة لها بالاستدلال ملتبسا بقدر الاحوال التى هى عليها فى نفسها فهو اعمّ من وجه من ذكاء الخامسة سهولة التعلّم قوّة النفس على ما درك المطلوب بلا زيادة سعى اى ملكة الاستعداد القريب بالفعل على ما فهم المطلوب التصوّرى او التصديقى بسعى قليل فهو احصّ من حسن التّصوّر السّادسة الحفظ ضبط الصّور المدركة اى ملكة تضبط بها الصّور المعلومة اوّلا بالاكتساب لانّ الصّور البديهيّة مضبوطة بذاتها كما قيل فليس المراد به القوّة الحافظة الخادمة للواهمة السّابعة الذّكر الاستحضار المحفوظات اى ملكة الاستحضار المعلومات المخزونة فى القوّة الحافظة و ليس المراد به القوّة الدّماغيّة التى يستعان فى استحضار المخزونات على ما اثبتهابعض الحكماء وسمّاها المذكّرة والذّاكرة فانّها لاتستخضر الا المعانى الجزئيّة المحسوسة لا الكلّيّة المعقولة وهذا ذكره المخفوظ وامّا ذكره المنسى فلا يتمّ الا بقوى ثلث لانّ الوهم اذا لم يجد المعنى الجزئى فى الحافظ يراجع الى المتخيّلة وهى الى الخيال و يعرض الصّور المخزونة فيه على الواهمة شيئا فشيئا الى ان تجد الواهمة الصّورة التى اخذت المعنى المنسى منها فتدركه ثانيا واعلم انّ جميع ما فى هذا البدن من القوى الجسمانيّة و اثارها فروع بمنزلة النّقوش المنعكسة لما فى النّفس النّاطقة من القوى وكانّها مرايا لتلك القوى النّفسانيّة لانّ النّفس نور فيّاض (11b)و بينها و بين البدن علاقة حيّة فيستغيض منها كمالاتها بحسب استعدادها المزاجى كما فصّل فى محلّه.

و لما فرغ عن شعب الحكمة شرع فى بيان شعب الشّجاعة فقال وللشّجاعة احدى عشر شعبة متفرّعة عليها غير منفكّة عنها الاولى كِبْر النّفس وسكون الباء بمعنى العظم من باب حسن وامّا الكِبَر بفتح الباب فمن باب علم بمعنى زيادة السّن و ليس هذا هو الكِبَر المزموم وهو رويّة النفس فوق غيرها و الكِبْر هو ملكة استحفار الفقر واليسار والمراد ان لايكون لشئ من هذه الامور اعتبار بحيث يحصل الفرح والرّح كما يؤثر فى النفوس الضّعيفة تاثرا يؤدى الى الانقباض و الانبساط الثّانية عطم الهمّة و علوّها وهو ملكة عدم المبالاة بسعادة الدنيا وشقاوتها من البدنيّة وغيرها كصحّة المزاج و سلامة القوى والاعضاء و كثيرة المال و رفاحة الحال و اضداها باستواء الحالتين عند الشّجيع لعدم علاقة بالدنيا وحصر مطلبة على سعادة الاخرى الثّالثة الصّبر والثّبات على الطّاعة وهو قوّة مقاومة الالام والاهوال وعدم انفعال النفس من شديد الاحوال وهو من عزم الامور وقد سبق انّ الحكمة ابو الفضائل والصّبر امّها ولا يلزم من ذلك كونه اصل الشجاعة من كل وجه بل من حيث توقف الاعمال الشّاقة عليه وانتسابها اليه وهو سرّ قوله تعالى انّما يوفّى الصّابرون اجرهم بغير حساب وهو اقوى من عظم الهمّة ولذا ضمّ اليه القوّة الرّابعة النجدة (12a)وهو ملكة عدم الجزع عند المخاوف يعنى عدم الاضطراب فى الاقوال والافعال عند مشاهدة المصائب ومصادفة الاهوال وكفّ النفس عن اظهار الجزع و اشعار الفزع الخادمة الحِلم وهو ملكة الطّمانينة عند صورة الغضب اى سكون النفس حين حركة الرّوح الحيوانى وانتشاره الى البدن الانسانى بحيث يتعطّل الحواسّ بصعود بحار حارّ الى الدّماغ النّاس لقصد الانتقام ودفع المنافر فظهر انّ الاسناد والسكون الى النفس مع كون الحركة من الرّوح مجازىّ والتحلّم التكلّف فى الحلم بمدافعة الغضب قبل الحركة ويحصل الحلم بمزاولته كما قال تحلّم عن الادنين واستبق و دهّم ولن تستطيع الحلم حتى تحلّما السّادسة السكون هو عند الحكماء عدم الحركة عمّا هى من شانه والحركة الخروج من القوّة الى الفعل تدريجا و عند المتكلّمين كمونون فى انين فى مكان والحركة كمونون فى انين فى مكانين وفى اصطلاح الفنّ ملكة التّانى فى الحصومات و الحروب من الاناة السّابعة التّواضع وهو اظهار الضّعة والذّلّ و فى اصطلاح ملكة استعظام ذوى الفضائل ومن دونه اى دون المتواضع فى المال و المَنصِب غالبا

وفى غيرهما من الفضائل نادرا لكن لا من حيث انّهم ذوى الفضائل اذ لا رويّة فى الملكة الثّامنة الشّهامة لغة الحجادة وعرفا ملكة الحرص على ما يوجب ذكر الجميل من العظائم وقيل ملكة بها يصدر عن النفس ما يوجب التّاسعة الاحتمال وهو ملكة اتعاب النفس فى الحسنات يعنى تحمّل النفس انواع التّعب (12b)والمشقّة فى تحصيل الامور الحسنة فالاتعاب وهو النفس بالتغاير الاعتبارى او الشّخص او بالعكس العاشر الحميّة وهى لغة العار والانفة و عرفا ملكة المحافظة على الحرم والدّين من التّهمم جمع تهمة على وزن خطمة من الوهم كما فى التحمة و التماث و المراد المحافظة الشّرعيّة احترازا عن حميّة الجاهليّة المانعة عن تزويج البنات و عن الخنث و الدّيانة فانّ الاولى افراط والثّانية التفريط و خير الامور التوسيط الحادية عشر الرّقّة اى رقّة القلب سريع الانفعال فاذا راى مكروها يلحق الاخر واذاه يتاذى منه و يتبادر الى دفعه عنه ان قدر عليه بلاجزع واضطراب فظهر انّ الشّجاعة تنافى الظّلم والقتل والنهب وان اكثر من يسمّى شجيعا منهوّر كشجعان العرب حيث صاروا شجعان فى الحقيقة بعد الاسلام والتادب باداب الشّريعة.

ولما فرع من فروع الشّجاعة شرع فى فروع العفّة فقال وللعفّة احدى عشر شعبة بادخال المسالمة فى الرّفق الاولى الحيا وهو ملكة انحصار النفس خوف ارتكاب القبابح اى امتناعها عن فعل قبيح فى زعمها بلا رويّة فتعليله بالخوف ينافى كونه ملكة الا باعتبار الاصل و الظّاهر انّ المراد رالقبيح ما يزمّ فاعله وهو القبيح العرفى ويمكن ان يراد ما يشتمل العقلى وهو ما يزمّ فاعله عاجلا بطريق عموم المشترك او المجاز و علم بذلك انّ الحسن عرفا ما يمدح فاعله و عقلا ما يلايم الطبع او ما يكون (13a)صفة كمالا وشرعا ما يمدح فاعله عاجلا وثياب اجلا كما سبق الثّانية الصبر عن المعصية فهو يخالف الصّبر السّابق فى المتعلّق وان وافقه فى قوّة المدافعة وهو ملكة حبس النفس اى منع النفس النّاتقة الرّوح الحيوان او نفسها بالتّغاير الاعتبارى كما سبق عن متابعة الهوى اى عن كسب ما تهواه و تشتهيه من السّيّئات الثّالثة الدّعة وهو فى اصطلاح الفنّ السّكون عند هيجان الشّهوة اى ملكة يحصل بها سكونة النفس الحيوانيّة حين حركة القوّة الشّهوانيّة و هجومها حركة قويّة بالرّجوع الى العقل المؤدّى الى ترك اللذائذ النفسانيّة الرّابعة النّزّاهة و هى لغة الطّهارة واصطلاحا اكتساب

المال هو ما يميل اليه الطّبع و يدخّر لوقت الحاجة و قد يفسّر بما يطلق لمصالح الادى و انفاقه عطف على الاكتساب فى المصارف الحميدة اى المواضع التى يمدح الصرف اليها شرعا الخامسة القناعة وهى ملكة الاقتصار على الكفاف بفتح الكاف اى على ما يكفّ النفس عن الهلاك و ماله الاكتفاء بالقدر الضرورى من الماكل والمشرب والّباس والسّكنى وغيرها و قد روى عنه عليه السلام لمن هدى الى الاسلاموكان عيشه كفافا و قنع به و عنه ايضا ما قلّ وكفى خير ممّا كثر (13b)السّادسة الوقار وهو التّانّى فى التوجه نحو المطالب وهى الطّمانينة والتّحرز عن العجلة لانّه يؤدّى الى اصابة الراى وخطائه ولذا قال عليه السلام التّانى من الرحمن والعجلة من الشّيطان وقيل فلا تكن عجلا فى الامر تطلبه السّابعة الرّفق وهو حسن الانقاد لما يؤدّى الى الجميل شرعا او عقلا او عرفا ويقابله العنف الثّامنة حسن السمْت وهو محبّة ما يكمل النفس مما هو على القانون الشرع والعقل والعرف التّاسعة الورع وهو ملازمة الاعمال الجميلة الموافقة للشرع والعقل والمروّة قال تورّع فانّ الخير لا يتضيّع وانّ كريم الخلق من يتورّع ويستعمل غالبا مرادفا للتقوى العاشرة الانتظام وهو تقدير الامور و ترتيبها على المصالح المراد بالامور ما يتهيّا به المعاش وبتقديرها تصوّرها على الوجه الكلّىّ وبترتيبها اخراجها الى الفعل بحسب المصالح من حفظ النّفس والمال والدّين والعقل وطريق الاخراج ان يقال مثلا هذا الفعل محمود شرعا ومقبول عقلا لانّه يتضمّن حفظ النفس وكل ما هذا شانه الح الحادية عشر السخاء وهو اعطاء ما ينبغى لمن ينبغى له الاعطاء وشرط النظر فى كيفية العطية وكمّيتها ومصرفها تحرّزا عن التقتير والتبذير وهو لازم للشجاعة بدون العكس و هذا اى السخاء جنس تحته ستة انواع الاول الكرم وهو الاعطاء بالسهولة و طيب النفس كما هو حال الملكة (14a)وانّما لا يطلق السّخى على الله تعالى و يطلق الكريم مع انّ الجنس عميم لانّ اسماء الله تعالى الثانى الايثار وهو ان يكون الاعطاء المذكور مع الكف عن حاجة اى مقارنا لكف المعطى نفسه عن قضاء حواءجها كما قال الله تعالى يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم حصاصة الثّالث النُبْل وهو لغة الفضل والشرف واصطلاحا الاعطاء مع السرور فهو امارة طيب النفس وكمال السخاء الرّابع المواساة وهى الاعطاء مع مشاركة الاصدقاء فى التمتّع والانتفاع قال هو اساه الاحبّة داب قوم لهم اقصى

نهايات الكمال الخامسة السّماحة وهى بذل ما لا يجب تفضّلا اى لطلب الفضل على الغير بلا توقّع الجزاء و الخير و بذل ما لا يجب السادسة المسامحة وهو ترك ما لا يجب اى تركه ففيه مسامحة تنزّها اى طلبا للنزاهة والبعد عن عدم المرؤة فى الاصل.

ولما فرع عن بيان الفضائل المتعدّده اراد ان يذكر جهة وحدتها الجامعة لها فقال و العدالة اسم ما يجمع سائر الفضائل و لذا جعلت رئيس الفضائل وهى ملكة بسيطة حاصلة من اجتماع الفضائل بالامتزاج كما فى المزاج عند البعض و مركّبة منها مع اعتبار الهيئة الاجتماعيّة او بدونه اخرين.

(14b) فعرفها الامام الغزالى فى ميزان العمل بانّها قوّة للنّفس بها تسوق العقل النظرى والغضب والشهوة وتحملها على مقتضى الحكمة و ابو على بن مسكوية بانّها فضيلة للنقس تحدث من اجتماع الفضائل الثلث و استلزامها للقوّة المميّزة و المحقّق الطوسى بانّها اسم لجميع الفضائل الثلث التى هى الحكمة و الشجاعة والعفّة وحاصلها المساواة فى جميع الاحوال والصفات و لما امر الله تعالى بالعدل والاحسان وكان متعسّرا فى اكثر معاملات الانسان نظم الله سبحانه احوال عباده بثلث نواميس الشريعة وهى ناموس الاكبر والحاكم وهو العدل الناطق والدرهم والدينار المبتنى عليهما معاملات الناس فة هذه الدار و يقال لهما العدل الساكت.

ولها شعب اربع عشرة الاولى الصّاقة وهى محبّة صادقة اى حاصلة لا يشوبها عرض ويؤثره اى يختار من اتّصف بها مصدوقة على نفسه فى جميع الخيرات اى فى كل ماله نفع وكمال ولا وجه لتخصيصها بالمال و قال عليه السلام فى بيانها لا يؤمن احدكم حتى يحبّ لاخيه ما يحبّ لنفسه الثّانية الالفة وهى اتّفاق الاراء اى فى التعازن على تدبير المعاش الاراء جمع راى وفلابدّ من عموم الاشتراك لان تمام الالفة يقتضى (15a)الاتّفاق ظاهرا و باطنا وهى راجعة الى المشاورة ولا يخفى انّ الالفة لازمة للمشاورة لزوما عامّا فلا يلزم جزئيّة القول منها ثم الالفة من اسباب نظام العالم ولذا قال عليه السلام المؤمن الف مالوف ولاخير فمن لايؤلف الثّالثة الوفاء وهو ملازمة طريق المواساة ومحافظة عهود الخلطاء فيما

لايذم شرعا و عقلا وعرفا قيل شرط الوفاء استمراره الى الموت والى بعد الموت مع اولاد الموفى له و احبابه ومثله عزيز المرام قليل الوجود فى هذه الايّام الرّابع التودّد وهو طلب مودّه الاكفاء بما بوجب ذلك المطلوب كحسن الخلق وطلاقة الوجه وملاحة الكلام وغير ذلك من وجوه الاكرام وانّما خصّ بالاكفاء لانّ مودّة تخظى بها فعليك بالامثال والاكفاء فمودّة الارزال تورث ذلّة ومودّة العظماء ذات عناء الخامسة المكافات وهو مقابلة الاحسان بمثله او زيادة فالمقابلة بما هو اقلّ منه ليس من افرادها السّادسة حسن الشركة وهو رعاية العدل فى المعاملاة بان يكون الاخذ والاعطاء على وجه الاعتدال بين الشركاء السّابعة حسن القضاء وهو لا المن والندم فى المجاوزاة اى فى اداء ما عليه بطريق المجازاة الثّامنة صلة الرحم وهى مشاركة ذوى القرابة فى الخيرات اى جعل (15b)الاقرباء محظوظين مما عنده من الخيرات الدنيويّة وانواع المال و العطيّة التّاسعة الشّفقة وهى صرف الهمة الى ازالة المكروه عن الناس فانّ كلّ احد يتاثر من وصول المكروه الى غيره كما روى عنه عليه السلام المؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى غضو اشتكى غضو اخر العاشر الاصلاح وهو التوسّط بين النّاس فى الحصومات بما يدفعها اى بما يناسبها من الحالات كما قال الله تعالى فاصلحوا بين اخويكم الحادية عشر النوكّل وهو ترك السّعى فيما يسعه قدرة البشر من المسبّبات دون الاسباب والانبات والانماء و اخراج الثمار والحبوب دون الزّرع والغرس والسقى مثلا فانّها اسباب تحت احتيار البشر ولذا روى عنه عليه السلام لواتكم تتوكّلون على الله حقّ توكّله لرزقكم كما يرزق الطير يغدد حماصا ويروح بطانا ثم الاسباب (16a)العادية عند العارفين عين حجاب فانّ من انفتحت بصيرته لا يشاهد سوى مسبب الاسباب الثّانية عشر التسليم وهو الانقياد لامر الله وترك الاعتراض فيما يلائم طبعه بحسب الظّاهر وهما مقدّمتان موصلتان الى نتيجة التعليم المقيم والخلاص من العذاب الاليم الثّالث عشر الرّضا وهو طيب النفس فيما يصيبه من المضار و فيما يفوته من المنافع مع عدم التغير اى بلا انفعال النفس لانّ طيبها اعمّ من ان يكون مع انفعال و بدونه ثم الرضاء ترك الاعتراض عند اهل السنّة الرّابعة عشر العبادة وهى تعظيم الله واهله وامتثال اوامره واهل الله من يحبّهم و يحبّونه من الاولياء والملائكة والعلماء العاملين و عباد الله الصّالحين و محبة الله لعباده ارادة كرامتهم

ومثوبتهم و محبّة العباد ارادة الطاعة والامتثال لاوامره والاجتنابه عن نواهية وفى شرع المواقف محبّتنا لله تعالى كيفيّة روحانيّة مترتّبة على تصوّر الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار و مقتضية للتوجّه التام بلا فطور.

المقالة الثّانية فى حفظ الاخلاق و اكتسابها اى بقاء الفضائل الموجودة و اقتناء المفقودة ولما كان اتّصاف النفس بالرزائل مقدّما على الاتّصاف بالفضائل غالبا لانّ النفس فى اوّل الفطرة مجرّدة عنهما مستعدّة لهما فتعلّقت بالبدن واعطيت لها القوى والالات لاستحصال الكمالات فحصلت (16b)بينها و بين الرّوح الحيوان المتصرّف فى البدن علاقة كاملة كعلاقة العاشق للمعشوق وكانت طالبة لرضاه غيرما نعمة عن الهواه الى هو ارتكاب الرّزائل والاجتناب عن الفضائل ارادة ان يتخلّص من هذه الورطة الرديّة و يحصل اسباب السّعادة الابديّة فلزمت اوّلا ازالة الرّزائل الموجودة حتى يحصل الفضائل المفقودة ولذا اقتصر المص فى هذه المقالة على بيان كيفيّة الازالة لكنّها عبرة جدا تنتحاج الى رياضات كثيرة و مجاهدة قويّة بتدبير طبيب التى و تعليم مرشد ربانى انّ المريض من حُذاق الاطبّاء يحتاج الى طبيب اخر فى الدّواء و المرض الرّحانى اخفى من الجسمانى و اصعب علاجا منه والكتاب والسنّة كلام صامت فلا بدّ من كلام مؤثّر ناطق كما نقل عن على رضى الله عنه حين نصح الحوائج فيحتاج المريض الى عالج من حصوله فضيلة بالكسب اهمّ و انفع لاحتياج اكثر الناس اليه لانّ حفظ الموجود مقدّم فى نفسه على كسب المفقودة ثم الفضيلة امّا ان توجد بالكسب وهو الاغلب واما بالطبع والمزاج الشخص كما فى الانبياء عليهم السلام و بعض الاولياء الكرام الذين ولدوا مهذبة الاخلاق او وصلوا بطريق الوهب والجذب لا بطريق الجد و الكسب.

و الفضائل من لوازم امزجة الاوّلين فلا احتياج لهم الى حفظها بخلاف الاخير فانّ الظّاهر احتياجه كذا قيل ثم طريق حفظها الاجمالى محافظة صحّة المزاج بالمداومة على ما يتوقّف عليه من الضّروريّات السّتّة المبيّنة فى كتب الطب والتفصيل مختصر فى اربعة انواع كما اشار الى الاوّل لقوله بملازمة اهلها من الاخيار و عدم صحبة (17a)الاشرار فانّ الصحبة

مؤثّرة وقد قيل الطبيعة تسرق خلق القرين و روى اجتنبوا صحبة الاشرار فانّ الطبيعيّة تنفعل من الطبيع و لم يقل بمصاحبة الاخيار ومجانبة الاشرار و ايّاه والاسترسال فى الملاهى.

والمزاح والمراء اى ليبعّد نفسه عن الاسترسال والاسترسال عن نفسها فلذا اختاره فى مقام التحذير والمراد به ارخاء عنان النفس فى ميدان الشّهوات الغير المشروعة و عدم المبالات بكثرة المزاح والجدال كما قال واياك المزاح فانّه الى الشرّ داع وللسّوء جالب فانّ كثرة المزاح تؤدّى الى الخفّة المنافية للوقار الذى هو من شعب العفّة وامّا المزاح احيانا فانّه ممدوح و علاقة المؤمن الخفيف الرّوح ولذا يؤكد به الصّداقة والالفة و يدفع به الوحشة والنّفرة وقد ثبت انّ عليه السلام يمزح ولا يقول الا حقّا وكثرة الجدال يورث العداوة والبغضاء والوسط المقبول منه المناظرة لاظهار الثّواب الثّانى بقوله ولُيرِض نفسه اى ليجعلها رائضة معتادة من الاراضة بوظائفه علميّة من المسائل المدوّنة و فكريّة من النّكات المستحسنة ولكون فضيلة الحكمة اصل الاصول و لسائر الفضائل شرط الحصول قد حفظها على حفظ غيرها ولما كان اشتغال النفس بالمزخرفات من المال و الجاه والشّهوات مانعا عن الاراضة (17b)المذكورة عقّبها يتذكّر ما يسهّلها فقال فليذكر جلالتها اى جلالته العلم وقدره فى ذاته وفى حقّ اهله ودوامه اى بقائه مع النفس بحيث تلتذّ به التذادا قويّا ابديا وصفاته عن الكدورات الجسمانيّة الفانيّة و حقارة الدّنيا المانعة عن تحصيله فى نفسها و فى حق اهلها وزوالها وتكدرها بالظّلمات النفسانيّة والى الثالث بقوله ويختار من اصدقاء الصّدق من ينبّهه على عيبه اى يرجحه من بينهم وهو المرشد الكامل لكنّه اندر من الكبريات ومن طلب الشئ و قيد الاصدقاء بالصدق اشارة الى انّ قولهم ان الحبيب لا يرى عيب الحبيب فانّ المحبّة الصّادقة يقتضى حفظ المحبوب عمّا ليس بمرغوب وصونه فى معاشه و معاده ولا يتمشّى معه فى مهالك مراده وفى قوله ينبّهه تنبيه على انّ اطّلاع العاقل على عيبه ينبغى ان يكون بطريق التنبيه لا على سبيل التوبيخ وانّ عيب العاقل يجب ان يكون بديهيّا حفيّا عنده بحيث يظهر بادنى تنبيه ولما كان وجود هذا الصّديق اندر على التحقيق بادر الى تنبيه اخر يتفحّص قول اعدائه و يعلم منه عيوبه فيتركها كما نقل جالينوس انّ العقلاء ينفّعون باعدائهم كما ينتفع الحاذق رالسّمّ فى دفع مضرّة السّمّ وينظر فى معائب الناس فيجتنبها

لانّ المؤمن مراة المؤمن يرى فيه ما لايرى فى نفسه كما روى انّه قيل للقمان تعلّمت الادب ممن لم يتادب وفيه رمز الى انّ هذا النظر لمجرّد دفع نفسه لالاضرار غيره فانّه من اعظم الّزائل و اشار الى الرّابع بقوله وان راى فتورا اى وان عرف (18a)مريد حفظ الفضائل ضعفا مانعا عن الانقياد بملازمة صحبة الاخيار و مجانبة الاشرار طوّعها اى جعل النفس مطيعة للملازمة بالرّياضات فيقوّى النفس على الطّاعة ولا تميل الى الدّعة والرّاحة.

ولما فرغ عن بيان صحّة الوجود شرع فى بيان اكتساب المفقود على طريق المعالجة بالضداد كما هو فى الطلب الجسمانى معتاد فقال ومن حصل له مرض فليعالجه بارتكاب الفضيلة المقابلة فان النفس مجبولة على الفطرة الصّحيحة السّالمة عن المراض فاذا عرض لها مرض بسوء القرين فطريق تحصيل الصّحّة ازالة المرض المضادّ لها على طريق التدريج وهى الترقّى من الاخفّ الى الاخفّ ومنه الى الثقيل كما اشار الى هذه الاربعة بما يدلّ على الترتيب فانّ المعالجة بارتكاب الفضيلة المقابلة للرّزيلة الحاصلة اخفّ من التعنيف وهذا بمنزلة العلاج بالغذاء اللطيف ثمّ التعنيف اى التشديد على النفس بالتوبيح وهذا بمنزلة العلاج بالدّواء ولا يخفى انّ تاثير التعفيف بنفسه لاتكون الا بمحض عناية الله سبحانه و يحتاج غالبا الى ان يصدر من طرف المرشد الكامل لاسيّما فى الّرزائل الشّديدة كالبحل والغضب ثم الرّزيلة المقابلة للفضيلة الزّائلة (18b)فلا بدّ فيه من الاختياط النّام فلذا قال فليحفظ حتى لا يتجاوز الى الطرف الاخر بان يترقى تلك الرّزيلة من مرتّبة الحال الى درجة الملكة فيصير من الهلكة ثم الرّياضات الشّاقّة وهى بمنزلة العلاج بالكىّ وهو اخر الدّواء.

ولما فرغ عن المعالجاة الاربع بطريق الاجمال شرع فى بيان بعض الامراض الكثيرة الوقوع مع بيان علاجه على نوع تفصيل فقال لتذكر امراضا جزئيّة يكثر وقوعها مع علاجها من انواء المرض التى هى اطرف الاوساط الاربعة من الحكمة و الشّجاعة والعفّة والعدالة وتلك الاطراف الجربزة والبلادة والتّهوّر والجبن والفجور والخمود والجور والمهانة ولا بد لازالة كل منها من حركة النفس وانتقالها من صنف الى اخر او فرد الى اخر حتى تقطع المسافة التى بينها وبين الفضيلة المطلوبة ولا شكّ انّ تلك الحركة اراديّة مسبوقة بالادراك والشّعور.

فمن تلك المراض النّاشئة من القوّة النظريّة الخيرة وهى حالة تعرض النفس عند تعارض الدّواعى والميوال النّاشئة من الاراء العقليّة او الخاطر الشّهويّة بحيث لا يترجّح شئ منها على ما عداه كذا فى شرع المواقف سببها تعارض الادلّة العقليّة غالبا وان كان سببها الخواطر الشّهويّة نادرا وذلك لسفامة القوّة النّظريّة بسوء المزاج حارّ ودسيسة الوهم المعارض للعقل فيحصل بالحرارة المقتضية لسرعة الحركة مقدّمات تنتج بترتيب بعضها الوقوع و بترتيب الاخرى (19a)ولا يقدر العقل على التمييز بين الخلق والباطل فيعرض الحيرة المقتضية للتوقّف والاضطراب العاطل وقد يحصل التعارض بعدم مراعاة المنطق كما وقع فلا اكثر المطالب العالية من الحكماء والمتكلّمين وعلاجها ممارسة القوانين العقليّة ومراعاة القواعد المنطقيّة بامعان النظر فى المقدّمات الدّليلين المتعارضين مادّة و صورة حتى يظهر منشا الخطاء فى الفهم و تبيّين دسيسة الوهم ولا يخفى انّ هذا من جهة القصور فى مراعاة المنطق لامن جهة سقامة المفكّرة بسوء المزاج فلا ينفع حينئذ هذا العلاج بل لا بدّ من تعديل مزاج الدّماغ و ردّ المفكّرة الى الصحّة الاعتدال كذا قيل و انت خبير بانّ ممارسة القوانين المنطقيّة و مراعاتها لازمة على كلّ حال غايته انّ الوجه الاوّل يحتاج الى علاج اخر فتامّل ومنها الجهل البسيطة وهو عدم العلم وهو انّ العدم لا يكون كيفيّة فضلا عن ان يكون ملكة فلا يكون من الاخلاق الردّيّة بان العدم المذعور اذا استمرّ فى النفس يحصل فيها كيفية راسخة لا يخفى انّه بعيد و انّه ضدّ للعلم كما فى شرح المواقف لكنّه ولما كان سببه ظاهرا وهو ترك السّعى فى تحصيله وعدم التحمّل على مشاقّة مع تعسّر تكميله وعدم التصوّر و بادر الى التحذير عنه فقال اصحابه كالانعام لفقدهم مابه يمتاز الانسان عنها امتيازا مطلوبا وان كان عار ضبابل هم اضلّ (19b)منها كما نطق به الكتاب لتوجّهها نحو كمالاتها ويعالج بملازمة العلماء ليظهر له نقصانه عند محاورتهم لا يخفى انّها دليل المرض لا مزيلة كما يدلّ عليه تعليله الا انّه سبب العلاج الاصلى الذى هو السّعى الكلّىّ واعترض عليه بانّ الجهل البسيط لا يصير مرضا الا بعد استمراره وبلوغ صاحب الى سنّ الكهولة او الشّيخوخة ولا شك انّ علاجه حينئذ متعسّر بل متعزّر وانّما يعالج فى سنّ الطفوليّة والشباب ومنها الجهل المركّب وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع ولا يعتبر فيه الثبات كما هو المشهور ليشتمل ما يستند

الى التقليد ولو يدلّ الاعتقاد بالتصوّر ليشمل الجهل التصوّرى لكان اولى الا ان يجعل الاعتقاد بمعنى مطلق التّصوّر وانّما كان مركّبا لان صاحبه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فى نفس الامر و يعتقد اعتقاده على ما هو عليه وهو ضدّ للعلم و نفس الامر عبارة عن الصّور العلميّة الالهيّة المسمّاة بالاعيان الثّابتة عند الصوفيّة وعن الشؤن الذّاتيّة التابعة للصور العلميّة على ما قاله بعض المتاخّرين وعن الصور التى فى العقل الاوّل على ما حقّقه المحقّق الطوسى فى رسالة نفس الامر و شرحها للعلامة الدّوّانى وعن الواقع فى الاعيان على انّها اعمّ من الخارج على ما ذكره صدر الشريعة فى تعديل العلوم و سببه القريب الاصرار على العناد الذى يقتضيه العجب والكبر بالاعتياد وهو ظاهر وعلاجه فى غاية الصعوبة فلذا قال ان قبل العلاج بطريق الشكّ لانّه كفرض المحال فملازمة الرّياضات اى فعلاجه (20a)بمداومة العلوم الرّياضيّة الباحثة عن الموجودات المفتقرة الى المادّة فى الخارج دون الذهن كالهندسة والحساب فانّها من اليقينيّات فيحتمل ان يعلق بطبعه ذوق اليقين فيتنبه على خطائه على سبيل التدريج ولذا قال ثم التنبّه على مقدّمة بالتدريج قيل هذا التنبيه موقوف على الطلب والطلب على ذلك التنبه ففيه دور باطل فعلاجه عاطل.

ومن الامراض النّاشئة من القوّة الدّفعيّة الغضبيّة الغضب وهو من الوجدانيّة المستغنب عن التعريف وسببه غليان الدم الحامل للرّوح الحيوان فى القلب بحرارة حاصلة عن حركة الروح الحيوان الى الخارج دفعيّا او تدريجا لدفع ما يمنعه عن وصول الملائم له وقد يشتدّ الحرارة فيخرق الدّم الغالى باستيلائها على القلب وينطفى الحرارة الغريزيّة دفعة فيؤدّى الى الهلاك بغتة وعلاجه اصعب الامور و علاجه ينفى اسبابه وهى كثيرة جدّا واشهر باعشرة كما قال وهى العجب والكبر. العجب اعتقاد الاستحقاق لشئ بدونه بلا دعاء والتكبّر اعتقاده مع ادّعائه وقيل لا فرق بينهما ومن علاجهما ما اشار اليه بقوله وهما بديع اى غريب بعيد عن العقل وهو ميت عذافا وله نطفة مزرة واخره جيفة قذرة وهو بينهما يحمل العزرة (20b)والعاقل يتعقّل ان فضل الانسان انّما هو بالفضائل ومكارم الاخلاق وهى منافية للعجب والتكبّر بالاتّفاق ومن علاجها ايضا ملاحظة احتياجه الى بنى نوعه من الافراد بل الى غيرهم من الحيوان والجماد و يحتاج الى ابناء جنسه وكلّ محتاج الى غيره يستغرب منه

العجب و التكبّر ومن لم ينتفع بهذا العلاج فليرتكب الذّلّ و الهوان وليحفظ حتى لا يتجاوز الى الطرف الاخر كما مرّ والسبب الثّالث الافتحار بالنسب والحسب وغيرهما بلا ترجيح نفسه على غيره وهو ابعد منهما اى من العجب و التكبّر لانّه بفضيلة الغير و قد روى عنه عليه السلام لاتاتونى بابائكم و تاتونى باعمالكم و قيل ان افتحرت باباء مضوا سلفا فقد ضعت ولكن يئس ما ولدوا او المال والجاه سريعا الزوال ولا يفتحر بهما الا الجهّال و يعرف قلّة اعتباره بالسفر الى حيث لا يعّرف الظّاهر انّ القلّة ههنا بمعنى العدم لانّ ادنى الاعتباربكفى فى الافتحار وما وقع فى صدورة الافتحار من بعد الكبار فمن قبل تحديس النعمة فلا اشكال والرّابع المراء و الجدال فى الجملة والخامسة اللجاج وهو الحصومة المتمادية على قيل و هما قاطعان للنّظام وانّما هو باتّحاذ الكلام و قد ورد انّه لا مراء فى الاسلام والسادس المزاح الخارج عن الاعتدال فانّ المزاح المعتدل علامة الكمال (21a)و قد صدر عن النبى عليه السلام بطريق الاصابة كما مرّ والسابع الاستهزاء فى جميع الاحوال وهما مع قلّة الفائدة الدّنيويّة وكثرة المضرّة الاخرويّة مسلبة للبهاء اى مكان يسلب فيه حسن السمت و الوقار سلبا كثيرا او مجلبة للاعداء اى كمحلّ يجلب فيه العداوة جلبا كثيرا قاطع للنظام ولو قال مقطعة لتم الانتظام وقد ورد انّ المستهزئين يستهزئهم يوم القيمة حيث يساعد لهم فيصلون الى باب الجنّة فيسدّ عليهم ولمّا كان المزاح المعتدل ممدوحا اشار اليه بقوله ومن عجز عن الاقتصاد و الاعتدال فى المزاح فليتركه تركا كلّيّا لانّ من يرعى حول الحمى يوشك ان يرتع فيه الثّامن الغدرا اى الظّلم فى المال والجاه والعِرض و التّاسع الضيم وهو الظّلم لقصد الانتقام ويقابله العفو كما انّ الغدر يقابله الوفاء وقد ورد انّ الله سبحانه عفوّ يحبّ العفو من عباده وامّا كونه تعالى منتقما فبعد له و التصرّف فى ملكه فلا يقاس عليه وهما يصدران لمتاع الدّنيا اى لتحصيل ما يتمتّع به فى الدّنيا وهو قليل سريع الزّوال و الاخرة خير و ابقى و ليفرضه من غيره اى ليقدر صدور كلّ منهما عن غيره من حفى عليه معرفة قبحه يعرف قبحه و العاشر طلب ما يتنافس فيه من الجواهر اى يرغب فيه النفس الحيوانى من الاشياء النفيسة كالجواهر المتقوّمة فانّه سبب الغضب والعلاج تصوّراتها متاع الدّنيا حقير فى نفسها ومع حقارتها تكثر العدوّ و خواصّها من الخُرافات المصنوعة كما قيل

ولو سلّم فلا يعادل الكثار الاعدال ولا تغنى عند الحاجة فانّها لغلاء (21b)ثمنها لا يتجاسر الناس على استهزائها ومن قدر على اشترائها يخاف انتزاعها من يده فلا يرغب فيهما وهى سريعة الزّوال لا يبقى بايّ حال وان بقيت لكن تبق لك وهده المعالجة قبل هيجان الغضب و بهرانه وامّا الغضب بعد الاهتياج فصعب العلاج لستر العقل بدخانه المظلم النّاشى من غليان دم القلب المنتشر الى جميع البدن فيتعطّل ادراك صاحبه ويتغاعد قواه الظاهرة و الباطنة و كل ما قرب منه يكون كالوَقود له ما يتوقّد به فلا يؤثّر فيه السبب الا بعناية الملك الرّبّ وربّما ينفع فى تسكين الغضب الهائج تغيير الهيئة الوضعيّة كالقيام والقعود والاضطجاع لانّ الحركة تحلّل بعض الادخنة المستولية على الدّماغ فليسكن الغضب فى الجملة لانّ النوم يتوقّف على سكون الهيجان ومن اسباب دفعه عقلا و شرعا التوضّئ بالماء البارد والتضرع الى الله الملك الواحد ولما بقى للغضب سبب بعيد كثير الوقوع اشار اليه بالاستقلال فقال.

و قد يكون الغضب من الشّهوة التى تميل اليها النفس الغالب عليها السّبعيّة اذا منعت تلك الشهوة عنها سواء كانت فرجيّة او غذاعيّة او لباسيّة او غيرها و قد يؤدّى الفرجيّة بامتلاء المنى الى الجنون السبعى المسمى عند الاطبّاء فيتولّد منه الغضب (22a)ولكونه مسلوب الادراك والاذعان فيفعل مالا يفعله المجانين والصّبيان فيكون كالكلب العاوى على نور القمر و لما اشار الى معالجة مجموعها للاهتمام فقال و مشاهدة هذه الافعال القبيحة والافعال الفضيحة الصّادرة من الغاضب حالا او مالا و استهجانها من غيره عطف على المشاهدة اى كونها مستهجنة عقلا و شرعا او على هذه اى و مشاهدة استهجان اثارها ينبّه على قبحها فى نفسها واعلم انّ الغضب باعتبار السريعة والبطؤ بنفسهم الى تسعة اقسام لانّ عروضه امّا سريع او بطئ او متوسّط و كذا زواله فيضرب الثلثة بالثلثة يحصل التسعة و اخفّها بطئ العروض سريع الزّوال واثقلها عكس ذلك.

و له لواحق كثيرة اصنافها سبعة على ما ذكره الابهرى النّدامة و خوف المجازات عاجلا او اجلا و مَقت الاحياء و شماتة الاعداء و استهزاء الارزال و تغيّر المزاج والتالّم.

ومن الامراض النّاشئة من تفريط الغضب الجبن وهو سيكون النفس عند وجوب الحركة لبطلان شهوة الانتقام و لها تَبِعات رديّة شهورها عشرة اشار الى بعضها بقوله يتبعه الذّل ونهاية النفس و الاختلال فى امر الدّنيا من سوء العيش وطمع الغير فلا ماله وتمكن الظلم عليه و انتهاكل الحرمة باستماع الفواحش من القذف والشّمّ والاستهزاء مع تحمّلها و يدخل فيه الرّضا بكلّ فضيحة واقعة فى النفس و عيال ومنها التعطيل فى الامور المهمّة و قلّة الثبات (22b)والتكاسل و ارتكاب ما يوجب التوبيخ وامّا الخَوَر فمن لواحق الجبن لا نفسه لانّه ان يجزع الانسانويتغيّر سريعا من كلّ حدثان على ما قيل و سبب الجبن امّا عدم تصوّر المنافر لبلادة النفس او عدم المبالاة بدفعه لاختيار سكون الرّاحة على الحركة الدفعيّة فيسكن فى مقام يجب فيه الغضب فى الله وعلاجه الخوض فى المخاوف جمع مخاف والاقدام على المعاطب جمع مطعب وهو محلّ العطب والهلاكة كركوب البحر عند تلاطم امواجه و مسافرة البرّحين تفاقم منهاجه والقاء النفس فى المهلكة للخلاص من الهلاكة الابدى لا ينافى قوله تعالى ولا يلقوا بايديكم الى التهلكة فانّ ذلك القاء الى المفازة فى الحقيقة.

و ذكر وجوب الموت, اى تذكّر انّ الموت امر ضرورى لاخلاص منه ولذا ورد اكثروا هادم الّذّات والموت عدم الحياة عمّا هى من شانه وخلقه بمعنى تقديره او عرض بضادّها ولما كان الخوف منه ومن لواحق الجبن اشار الى علاجه بقوله والخوف يترك سببه اى يعالج به ان امكان تركه والا فبالتّوطين, اى وان لم يكن تركه ولم يكن فى وسعه لكون وقوعه ضروريّا كالموت فعلاجه بتوطين نفسه و تسكينها عن الحركة والاضطراب بملاحظة اعلم انّ الخوف هيئة تعرض للنفس عند توقّع مكروه لاتقدر على دفعه وذلك المكروه امّا ضرورى الوقوع كالهَرِم والموت فعلاجه تسكين النفس بوقوعه وعدم تعطيل الوقت بذكره و فكره او ممكن الوقوع فعلاجه ازالة سبب ان امكن بوجه من الوجوه والا فالتوطين المذكور و اعظم الخوف خوف (23a)من الموت لكنّه ناش عن الجهل بحقيقة النفس النّاطقة و بقاءها و كيفيّة الموت ومن بعده فمن عرف حقيقة الحال و سعى فيما يؤدّى الى الكمال ولاحظ سعة رحمة الله المتعال فلا يبالى بالموت ولا يتالّم بالفوت و ذكر الصّوفيّة انّ الاصل فى ذلك الموت الارادى الاختيارى قبل الموت الطّبيعى الاضطرارى بترك الشّهوات النفسانيّة و التوجّه الى

الله تعالى بالكلّيّة ولذا ورد موتوا قبل ان تموتوا و نقل عن افلاطون موت بالارادى تحى بالطبيعة قال ابن سنانى رسالة الموسومة بدفع الغم من الموت انّ الخوف من الموت لا يعرض الا لمن لا يدرى الموت و يظنّ انّه اذا مات انحّت ذاته و بطلت نفسه و العالم يبقه بعده او يظنّ الموت الما عظيما غير الم الامراض او يعتقد عقوبة تحلّ به بعد الموت او يتحيّر فى ذلك او يتاسّف على ما يخلف من المال و الاولاد والعيال و هذه كلّها ظنون باطلة لانّ الموت ليس شيئا الكثر من ترك النفس استعمال الاتها من الاعضاء و الحواسّ كترك الصّانع الالة و استراحة فى بعض اوقاته وانّ النفس جوهر لا يفنى بعد حراب البدن فاذا فارقها بقى و نفى من كدورات الطّبيعة و سعد من حيث هو سعادة دائمة مع انّ الموت تمام حقيقة الانسان فانّه حيوان ناطق مائت و الموت كماله اذ به يطير الى افق الاعلى و يصير الى بقاء الله تعالى و يرجع الى عالم الاطلاق و النور و يتخلّص من عالم التقييد ثم الموت مفارقة النفس البدن ولا الم لها الا مع الاتّصال اذ لا تحسّ الالم حين الفرق لتعطل (23b)القوى الدّماغيّة عن شغلها كما قيل و الخوف من العقاب خوف من الذّنوب لا من الموت ومن خاف من شئ يتحرّز عن سببه الممكن فيترك الرّزائل و يتحلّى بالفضائل و التّاسّف على ما يفوته من الشّهوات والبنين و البنات من اعجب الحالات و المال و البنون زينة الحيوة الدّنيا و الباقيات الصّالحات خير عند ربّك ثوانا و خير املا.

ومن الامراض الحاصلة من افراط القوّة الشّهويّة الحرص وهو المبالغة فى تحصيل ما يتعلّق بالدّنيا اذ الحرص فى امر الدّين كالعلم و غيره ممدوح يعالج بالتفكّر فى مشاركة الحيوانات و حسّة الشّركاء فى الشيئ يقتضى حسّة ذلك الشيئ و فى قلّة لذاتها و قصر مدّتها الضميران للامور التى يحرص عليها و استخراج حكم القوّة الشّهويّة و استعلامها بان المصلحة من خلقها بقاء الشخص و نوعه بجذبه الى ما يلايمه لا لمجرّد الالتذاذ فى انواع الملاذّ و اجالة اراى عند تسويلات النفس اى ارادته فى دفع تزبيات النفس للقبائح و اراءتها فى صورة السّان والملائح بحيث لا يشغل عن تحصيل الفضائل و الكمالات بالانهماك فى تحصيل الشهوات و الحرص عليها فى اكثر الاوقات و الاشتغال بالعلميّات اى الوظائف العلميّة و غيرها من الصنائع الجزئيّة و نحوها مما يلهى عنها اى يشغل عن المطالب الدّنيويّة و

الاجتناب مما يُغرى بها ويحرّض عليها فانّ الاشتغال (24a)بها لضعف الحرص على غيرها من المشتهيات البهيميّة كالماكل المشارب والملابس والمساكن والمراكب مع انّ البطنة تنزيل الفطنة ومنه الحرص على شهوة الوقاع وهو اضرّ على الانسان بالاجماع وقد يؤدّى بالتخيّلات الفاسدة الى مرتبة المفرطة من المحبّة المعبّر عنها بالعشق المجازى فيكون سببا لخسران الدّنيا و الاخرة و كونه علاجا لتحريك النّفوس الخامدة الى تحصيل الكمالات من قبل العلاج بالسّمّ وقولهم المجاز قنطرة الحقيقة ليس فى حقّ العشق المجازى الذى ينشا من افراط الشهوة البهيميّة بل فى عشق النّاشى من كمال لطافة المجاز و رقّة الروح الحيوانى و غاية اعتدالهما فصاحب هذا المجاز كلّما شاهد حسنا كاملا صار اليه مائلا بحيث يتدرّج الى مرتبة العشق لتشارك العاشق والمعشوق فى شدّة التّناسب والاتّحاد القريب الى الوحدة الحقيقيّة ومنه التعشّق بالالحان المتركّبة من النغمات المتناسبة و كلّما كان مزاج النّاس اقرب الى الاعتدال كان الروح الحيوان ارقّ و انور واشبه بالاجسام البسيطة الملكوتيّة فيكون الصّور المنعكسة من النفس النّاطقة فيه اظهر فيترقّى الى العشق الحقيقى المتعلّق بالواحد الحقيقى متنوّرا من بناره و متؤثّرا باثاره كما فصل فى كتب الحكمة الاشراقيّة.

ومن الامراض النّاشئة من تفريط الشهويّة البطالة وهى تعطيل القوّة الشهويّة بالاختيار ولها لواحق رديّة ذكر بعضها بقوله ومقتضاها هلاك النفس لانّها تشبّهها بالجماد الحاصل رالبطالة كما سيجئ المؤدّية الى السعادات الابديّة والنعم السرمديّة و البدن لانّها تقتضى تعطيل البدن عمّا خلق لاجله من بنقصان القوّة الغادية و المنمية المولّدة الباعث الى فناء الشّخص (24b)والنوع و قيل لاقتضائها السّكون والتقاعد عن تحصيل ما يتوقّف عليه نظام المعاش و المعاد و ردّ بانّه مبنىّ على قصور الهمّة فى امر المعاش وسوء الاعتقاد فى امر المعاد لا على تعطيل القوّة الشّهويّة وهو المراد ومن اعراضها التشبيه بالجماد و ضياع الاستعداد كما قال وهى تشبيه بالجماد فان البطال قد يعطل جميع القوى المختصّة بالانسان بل الحيوانى و تعليله باسقاط التدبير و التصرّف (25a)ومن الامراض الرديّة الحزن وهو هيئة تعرض للنفس عند انقباضها بالدراك فوت المحبوب او فقد المطلوب منشؤه طلب حصوله جميع المطالب و بقاء جمبع المحابيب وهو جهل عظيم وهى ضروريّة الفوات فكيف سائر

المشتهيات فانّها ودائع الله سبحانه كما قال الشّافعى رحمه الله وما المال و الاهلون الاودائع ولا بدّ يوما ان تردّ الودائعا فليتوجّه السّالك الى الباقيات الصّالحات من الفضائل والكمالات وليربط قلبه بها دون الفائيات الفاسدات من المزخرفان الدّنيويّة و سوء الحالات حتى يكون من اولياء الله الذى ورد فى حقّهم الا انّ اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون اللّهم بحرمتهم احشرنا فى زمرتهم و نعم ما قيل ومن سرّه ان لا يرى ما يسؤه فلا يتّخذ شيئا لخاف له.

ولما فرغ من الامراض الاصليّة شرع فى الاعراض المولّدة الناشئة فقال الحسد وهو تمنّى زوال نعمة الغير سواء كان مع تمنّى وصولها (25b)الى نفسه اولا و الاوّل ينشا من الشّهوة واثنانى من الغضبيّة والتحقيق انّه هيئة تعرض للنفس لانقباضها عند ادراك نعمة حاصلة للغير فيتمنّى زوالها عنه و ينبسط بادراك سوء وصلت الى نفسه اولا و الثانى اردؤ من الاوّل وهو بكلا قسميه شر فى نفسه لانّه طلب الشرّ الذى هو العدم اذا الخير هو الوجود منشاه الحرص وهو مزموم فى الامور الدنيويّة مطلقا و فى الاخرويّة من حيث زوال النّعمة عن الغير والجهل بان استيعاب جميع الخيرات ممتنع بناء على انّ الحسد من شانه التعلّق بجميع الخيرات والا ظهر ان يخصّ الحرص بالحسد الدّنيوى و الجهل ولا يخفى انّهما مختصّان بالقسم الاوّل من الحسد و لعل وجه التخصيص تبادره و كثرته واثره الحزن الدّائم منت الامراض المزكورة ودوامه بالنسبه الى دوام الحسد ولّما كان بعض اصناف الحسد شرا من الاخرا اشار الى ما هو شرّ الشّرور اهتماما لدفع هذا المحذور وشرّه فيما بين العلماء وهو اما فى العلم وامّا فى غيره من الجاه والجلال و الاعتبار و المال فشريّته ظاهرة فيمن يعلم حقيقة الحال و لذلك ترك تعليله مع انّه اكثر فتدبّر و لما كانت الغبطة تشارك الحسد فى طلب حصول الخير و تفارقه فى عدم طلب الزّوال عن الغير تعرّض لها مع انّها ليست من الامراض فقال الغِبطة وهو لغة حسن الحال و طلب حصول الخير له مع عدم الزّوال عن الغير اى طلب مثل الخير فى الغير لا جميعة فاللام للعهد كما يشعر به (26a)عبارة الصّحاح وهى ان تتمنّى مثل حال المغبوط من غير ان تريد زوالها عنه لا للاستغراق كما قال الابهرى لانّة

ناش عن الحرص المزموم و الجهل المذكور وهو محمود فى الاخرويّة و فى الدنيويّة حرص لكنّة ليس بمزموم كحرص الحسد لعدم كونه متعلّقا بالعدم بل مثل الموجود.

ومن الامراض النفسانيّة الطّمع وهو توقع شئ الغير بلا عوض واعانة و يورث الذّلّ ولذا ورد عزّ من قنع ذلّ من طمع فقوله ذلّ ينشا من الحرص و البطالة و الجهل بحكمة الله من الحاجة الى التعاون تفسير باللازم ولّما اقتضى العناية الازليّة و الحكمة الالهيّة المقتضيّة لنظام العالم على وجه اكمل واتمّ ان يكون الانسان مدنيّا رالطبع اى محتاجا الى التّمدّن و التّجمع مع بنى نوعه للتّعاون فى المصالح المهمّة و الحوائج الضّروريّة التى يتوقّف عليها بقاء شخصهم فالتوقع فى حصول المهم جزافا من غير اعانة يترتّب على الحرص و البطالة و الجهل المزكور ومن الاعانة الدعاء من عجزة الفقراء فلا يكون توقّعهم طمعا كذا قيل و علاجه ازالة اسبابه المذكورة و انّما تركه لظهوره.

ومنها الحقد وهو الضِغن بمعنى طلب الانتقام وهو ظاهر و لذا اقتصر على بيان علاجه بقوله يزول بتصوّر الاخوّة الحقيقيّة اى الاتّحاد فى النوع فتشمل الاخوّة الدّنيويّة وفيه اشار الى انّ منشاه الجهل بالاخوّة ومنها الكذب وهو عدم مطابقة الحكم للواقع وهو ارداء الامراض و لذا استقبحه العقل والشرع والعرف و يستحسن فى بعض (26b)المواضع و يجب فى بعضها كما فصّل فى محلّه وقيل هو من قبيل المعاريض التى ورد فى حقّها انّ المعاريض لمندوحة عن الكذب وكلامنا فى الكذب الحقيقى وهو شرّ من عدم النطق الذى صفة البهيميّة قيل لا فرق بين الصدق و الحقّ و التحقيق الفرق باختصاص الصّدق بالقول و اعتبار المطابقة فيه من طرف الحكم و عموم الحق للقول و الراى والاعتقاد الباطل يؤدّى كثيرا الى فسادات عظيمة اشار اليه بقوله و بما جليت مضارّ اى كثيرا ما صارت الافادة الباطلة سببا لمضرات كثيرة على الكاذب وغيره و يرتفع الانتظام فى منزلة او مدنيّة او اقليم فليذكر الانسان تبعائه اى ما يتبع الكذب من المذمّة و عدم الاعتماد والاستحفاف من طرف النّاس مع انّ شرف الانسان و امتيازه عن سائر الحيوان بالنّطق ومن العجب ينشا الصلف وهو ادّعاء الشّخص ما ليس فيه من النّزاهة و الكمال و التفوّق على الرّجال وهو اقبح ما ينشا منهما ولذا اقتصر عليه ومنه النّفاق اى ومن الصّلف يتشا النّفاق وهو اظهار

خلاف المضمر و يكون اقبح فى الامور الدّينيّة منه فى المعاملات الدّنيويّة واذا استمرّ الثانى يؤدّى الى الاوّل.

رزقنا (27a)الله تعالى باعتقاد الحق و حسن الخلق و العمل و بصّرنا الله تعالى فنعم المولى و نعم النّصير.

ولّما فرغ من المقالة الثّانية الواقعة فى تهذيب الاخلاق على طريق الاختصار شرع فى المقالة الثالثة وطوى فيها المقال على هذا المنوال.

فقال المقالة الثالثة فى سياسة المنزل هى فى عرف الحكماء علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل و المراد بالجماعة الوالد و المولود و الزّوج و الزّوجة و الخادم و المخدوم و المال والتمول و المنزل محلّ الالفة المخصوصة الواقعة بينهم سواء كان من الحجر او المدر او الشَعَر او الوبر او غيرها و فائدة معرفة كيفيّة التشارك اللائق لاهل المنزل شرعا و عرفا و عقلا ولا شكّ انّ المنزل بهذا المعنى له دخل تام فى المصالح المهمّة من حفظ النفس و المال و النسب والعيال وهو مراد من قال المراد بالمنزل فى هذا الفنّ التاليف المخصوصة بين هذه الاربعة فلذا قال النظر اى سياية المنزل علم يتعلّق بالنّظر و التدبير الخاص فى امور اربعة من المال و الزّوجين و الخدم و الولد على الترتيب الاتى وانّ الانسان فى بقاء شخصه محتاج الى الغداء اشدّ الاحتياج وفى بقاء نوعه الى التناسل و الازدواج و الغداء يحتاج الى تدبير و معاون يقوم فى منزله و يتوب عليه فى حفظ غدائه و ماله والى مال يحصل به اسبابه و يصرفه الى مؤنة عياله فلا جرم انّ الحيوة الفرديّة و النوعيّة منوطة بالمال و الخدم والزّوجة و الولد حتى يتيسّر بها التاليف المخصوص لكل احد.

و المال اقدم المقدّمات فى كلّ حال فلذا قدّمه (27b)فقال احدها المال اصله مول بدلالة الاموال و تعريفه بما يميل الطّبع و يدخر لوقت الحاجة تعريف باللازم النظر المقصود فيه فى الدخل و الحفظ و الخرج اذ لا بدّ فيه من الكسب و نحوه اولا و عدم الضّياع ثانيا و الصرف الى المهم عند الاحتياج ثالثا و فى التعريف المذكورة اشارة الى هذه الجهات, كما قيل.

امّا الدّخل فامّا ان يتعلّق بالحصول كما فى الموهوب و الموروث او بالتحصيل فما يتعلّق بالتدبير التّجارة والصّناعة التّجارة هى المعاملة بالبيع و الشّراء لطلب الرّبح و الصّناعة متعلّق بكيفيّة العمل لتحصيل المال و لم يذكر الزّراعة كما ذكره البعض ثمّ اختلف فى الترجيح فنقل عن الشّافعى رحمه الله تعالى انّ التّجارة خير من الصّناعة بناء على كثرة احلال و غلبة الصّدق فى المقال فى زمانه و عن الماوردى انّ الزّراعة خير منهما و رجّح الصّناعة فقال و الصّناعة ادوم من التّجارة لملكة الصّانع و كثرة احتياج الى المصنوع وقد يرجّح بانّ الصّناعة اقلّ شغلا فهى انسب بحال من يهتم له الاشتغال بكسب المهمّات الاخرويّة و تحصيل الزخائر الابديّة و اصحابها ابعد من غوائل الكبر و العجب و اكثار الاموال و الاملاك المشغلة للقلب عن التّوجّه الى تحصيل الفضائل و الكمالات و يجب فيه اى فى الدّخل مراعاة العدل اى التّوسّط فى المعاملات و المعاوضات و الوزن و الكيل والاجتناب عن الغشّ و الخداع و المروة التى هى مبدا صدور الافعال الجميلة المستتبعة للمدح (28a)شرعا و عقلا و عرفا و قيل المراد بها المسامحة و ترك المضايقة و قيل عدم اختيار الصنائع الحسيسة كالتّغنّى و الغمار و منهما الحجامة و الدّباغة و الكناسة مما يقتضى تنفّر الطبع.

و امّا الحفظ فيكون الخرج اقلّ من الدّخل اى يكون المصرف اقلّ من المدخول فى اليد بشرط عدم التقصير فى معيشة الاهل و الولد من ضروريّات المنزل كما قيل. و ليس امساك لبخل و لكن ما بقى بالخرج دخل و انّ على قدر الكساء امدّ رجل و حيث يفضل دخلها على خروجها فى سنّ النّموّ فيحصل النّما و الزّيادة فى اقطار البدن على نسبة طبيعيّة ثم اذا تساويا حصل الوقوف فلا يزيد ولا ينقص و اذا زاد الخرج ظهر الهزال فى البدن وهو سنّ الخطّاط اقتفيت اثره فى المال حتى يحصل لك سياسة المنزل ولا يختلّ لنظام الحال او حفظ المال بالاستثمار اى بتحصيل الثمرة و الفائدة فيه بتبديل ما يقبل سرعة الفساد كما انّ الطبيعة لا تدخّر شيئا يقبل الفساد و المتموّل يقسم امواله بين نقد و متاع و عقار الاحتياط لتعاقب الافات فان اصابة (28b)صنفا سلم صنف اخر كما جعل الحكيم المطلق غداء الانسان من انواع الحيوان و النبات.

وامّا الخرج اى صرف المال فله اربعة محال فما كان فى سبيل الله لنيل المثوبات كالزكوة و النّزور و الصّدقات فليجتنب فيه الكراهة و عدم الرّضا فى الاعطاء و ليصرفه بطيب الخاطر و انشراح الصدر حتى يكون من قبيل الكرم و ان عسر ذلك فليلاحظ ان جميع ما فى يده من نعم الله سبحانه انعمها بلا استحقاق و قد امره ان يصرف منها شيئا قليلا الى الفقراء بالانفاق حتى يصير النعمة القليلة الغائبة نعما كثيرا باقية و قيل يمكن ان يراد بالكراهة الخباثة لقوله تعالى ولا تيمّموا الحبيث منه تنفقون والاذى لقوله تعالى و لا تبطلوا اصدقائكم بالمن و الاذى و الرّياء ليستحقّ التعظيم او ليجلب بذلك المال العظيم و قد ورد فى النهى عنها احاديث كثيرة لكن تخليص النفس منه اصعب الامور و شكى صلحاء السلف عن صعوبة الاخلاص و نزّلوه منزلة الروح لصور العبادات فكيف يسهل الاخلاص ولذا ورد اخفاء الصّدق و بولغ فيه بانّه يخفيها عن يساره ان اعطاها باليمين و بالعكس و ليخلص بالانفاق من يكتم فقره اى ينبغى ان يمتاز الفقير الذى يستر فقره ولا يسال غيره عن الفقير السائل على انّ الامر للنّدم لجواز الانفاق على غير الكاتم و الباء داخلة على المقصور و الخصوص بمعنى الامتياز و انّما خصّ به انّه اعفّ و اشدّ حاجة من المعلن.

ثم شرع فى مصرف الثّانى فقال وما كان فى مروّة اى الصرف الذى كان لاجل المروءة و الانسانيّة الكاملة المستتبعة للاثار الجميلة فى الصحاح المروءة (29a)الانسانيّة من المرء وقد تشدّد الوار يقال مروّ الرجل صار ذا موؤة فهو مرئ وله شروط خمسة بحسب الكمال كما قال فالتعجيل اى فينبغى تعجيله كما شان الكريم ولذا قيل فى وصف الكرم و خير عطيّة ما ليس فيها مماطلة ولا اثر المال و الستر للامن من غائلة الرياء و تحجيل من حصّه بالاعطاء و التحقير اى عدّ العطيّة حقيرة قليلة وان كانت فى نفسها كثيرة جليلة ظاهرا و باطنا تحرّزا عن ايهام الامتنان و العجب مع انّه مقتضى علوّ الهمّة و غناء القلب و المواصلة اى الاعطاء متّصلا لان قطع العطاء مع كونه منافيا لسجيّة الكرم ينسى ما سبق من النّعم و اختيار المصنع اى ترجيح المحلّ لصنيع الاعطاء بملاحظة من يستحقّ الاعطاء و نعم ما قيل و وضع الندى و محافظة العطاء من لوادم السخاء فانّه اعطاء ما ينبغى لمن ينبغى على ما ينبغى فلا ينافى ذلك كونه ملكة بلا رويّة و الهديّة كالعطيّة اذا كانت عن محبّة صادقة لا لعلة رديّة.

ثم شرع فى مصرف الثّالث فقال وما كان للضّرورة اى لداعية يضطرّ اليه المعطى من دفع مضرّه سفيه سخيف العقل سواء كان ظالما جبّارا او فاسقا مكارا او جلب نفع مضطرّا اليه كالرشا المعطاة للقضاة و الحكام لتحصيل المصلحة و المرام فان الارشاء جائز بل قد يكون واجبا لحفظ العرض و الروح و الدّين و العقل و المال فالاقتصار على الضرورة اى على قدر ما يندفع بالضّرورة واجب اذ الضّرورة تقدرها ففيه انّ تلك (29b)الزّيادة ان توقّف عليها دفع الضرر فهى داخلة فى اصل الضّرورة و الا فلا وجه فى الزّيادة كذا يقال ولا يخفى ما فيه اذ الزّيادة قد تنفع فى سهولة المرام سيّما فى الامور العظام و لمّا كان الرّابع ممّا يحتاج اليه الانسان اشدّ الاحتياج فى بقاء شخصه و نوعه و اذا اطلق الصّرف لا يتبادر الذّهن الى غيره اشار اليه بامّا المؤكّدة فقال وامّا كان للحاجة اى امّا المصرف الذى يكون لدفع ما يحتاج اليه الانسان من ضروريات نفسه و عياله من جهة الغذاء و اللباس و السّكنى.

فالاقتصاد اى التوسّط فيه لائق ان لم يكن فيه عائق و الميل الى السّرف اى الاسراف و التبذير دون التفريط و التقتير ان ادّى اليه امر يسير فانّه اهون الشرّين مع اقتضائه كمال الالفة وزيادة المحبّة بخلاف التقتير فانّه يقتضى نقصان المحبّة او فقدانها فيختلّ نظام المنزل.

ثم شرع فى الثانى من من الامور فقال الثانى الزّوجان لانّ الزّوجيّة المؤدّية الى بقاء النوع لا تحصل الا بهما فلا بدّ من بيان حكمها.

شرع فى الاوّل بقوله ليطلب بالتاهّل النسل و نظام المنزل لا مجرّد الشهوة على ما هو اللائق للانسان ليمتاز به عن الحيوان ولا يخفى انّ هذا الطلب ينبغى للزوجة ايضا الا انّها تابعة للزوج و فى ايثار التاهّل على التزوّج اشعار بانّ الزّوج ينبغى ان يكون اهل للزّوجيّة و شرع فى الثّانى بقوله و العقل و العفّة و الحياء لا بدّ منها اذ العقل له دخل تمام فى تحصيل النظام فان السفيهة السخيفة لا تتمكن فى تدبير نفسها فكيف تدبّر فى غبرها و عدم الحياء يمنع السّلوك فى طريق العقل و الشرع ولذا ورد الحياء شعبة من الايمان ولا يخفى (30a)انّ كلا منها يستلزم الاخر الا انّه اراد التصريح ولم يكتف بالتّلميح ومن فروع العفّة رقّة القلب و

قصر اللسان و حسن اطاعة الزّوج ومن فروع الحياء التستّر و غضن الطرف و اخفاء الصّوت و ملازمة البيت.

وان زاد النسب و الجمال و المال على ما ذكره من الخصال فالاولى اى فهى اولى ممن لم يزد فيها هذه الثّلثة لانّ كلا منها مع رجحانه فى ذاته امارة لحسن السّير و نقاء السريرة و فيه ردّ للعوام حيث يعبّرون هذه الثلثه اصلا و الثلثة الاولى زيادة و فرعا اولا يعتبرونها اصلا و لما كان الرّغبة فى الجمال المفرط شايعة فيما بين اصحاب العقول الضعيفة والاراء السحيفة مع انّه يترتّب عليه غالبا ضرر عظيم وعذاب اليم دفعه بامّا المؤكّدة و كلا الرّى دعة فقال وامّا الجمال المفرط فكلا اى انّه شدّة تناسب الاعضاء المستلزم للطافة صاحبه فيميل اليه النفس ميلا عظيما سيما اذا انضمّ اليه داعية الشهوة البهيميّة وضعف عقولهنّ فى انفسهنّ وان كان الجمال امارة للعقل و الكمال غالبا فيغلب ضرّهنّ على نفعهنّ مع انّ الجمال المفرط يقتضى شدّة العلاقة الموجبة للتّسلّط و التّفوّق على الزوج فيختلّ امر النظام مع تعسّر الافتراق و الانصرام.

ثمّ شرع فى بيان (30b)ما يجب بعد التاهّل فقال و يجب ايقاع الهيبة فى نفسها باظهار الفضائل و ستر العيوب بطريق اللطف لا العنف لاستعظامه فى نفسها و عدم التنفّر فى انسها فيحصل حسن المعاشرة بينهما و قلّة الانبصاط الظاهر انّه بالجرّ عطفا على الستر و يمكن الرفع عطفا على الايقاع لانّه كثرته يؤدّى الى رفع الحجاب و الخروج عن الانقياد التام فيختل امر النظام و يجب تربيتها بما يناسب من امر دينها و دنياها بطريق الملايمة كتعليم الضروريات الدينيّة من العقائد و الاعمال و يجب مشاورتها فى الجزئيّات المتعلّقة بامور البيت تطييبا لحاطرها لا فى الكلّيات لنقصان عقلها ومع ذلك يختار خلاف رايها لما ورد شاورهنّ خالفوهنّ قيل و يظهر من هذا فائدة اخرى للمشاورة وهى كون الصّواب خلاف رايها و الاظهر انّ تلك المشاورة فى الكلّيّات و هذا بالنظر الى الغالب لانّ اكثر رايهنّ مقتضى الوهم المعارض للعقل لشدّة ايتلافهنّ بالمحسوسات ولا يخفى ان بعض الرّجال اضعف عقلا و اسخف رايا من النساء فيجب عليه ان يتبع زوجتها و يقبل رايها ان كانت (31a)ارشد منه كما قيل و يحب ايضا تحكيمها فى المنزل اى جعلها حاكمة لغيرها من

الخوادم بان يفوّض الامور الجزئيّة اليها ولا يسلّط غيرها حتى تهتم بتدبيرها. و يجب اكرام اقاربها بالمواساات و غيرها ليطيب قلبها و قلوب اقاربها حتى يعينوا لها فى تنظيم مصالحها و يجب ايضا دفع الغير عنها بان لا يلتفت الى غيرها و الغيرة قوّة للنفس تهتيؤها لدفع ما يقدح فى العرض حقيقة او اعتقادا او يجب شغل خاطرها بامور المنزل و تدبير لوازمه ينعكس الاشتغال فيؤدّى الى الاختلال.

ثم شرع فى بيان ما يجب الاحتراز عنه فقال و ليجتنب فرط محبّتها با لاجتناب عن اسبابها فى الجملة و قيل عن نفسها بناء على انّ المص من الاشاعرة المجوّزة لتكليف مالا يطاق ولا يخفى ما فيه وان ابتلى بها وصارت اضطراريّة فليستره ولا يطلعها ايضا على اسراره التى يلزم كتمها لان النّساء مجبولة على عدم الوفاء او سرعة الغضب و شهوة الانتقام بافشاء السّرّ و ايضا كتمان السّرّ من قبيل الصّورة المترتّبة على اليبوسة وهن مرطوبة المزاج غالبا ولا يشاورها فى الكلّيّات كما مرّ و المراد المشاورة فى الجزئيّات المؤدّية الى المشاورة فى الكلّيّات ليستنبط بها تلك الجزئيّات المطلوبة فعلا او تركا فيؤل الى دليل اقناعى او برهانى كان يقال فى مشاورة السفر انّه سفر مع رفقة موافقة فى وقت كذا لغرض كذا وكلّ سفر هذا شانه فصواب فيصوب المستشار او يمنع صغراه و كبراه فهى نوع (31b)من المناطرة و قد سبق انّ النّساء مجبولة على الامر الخيالى و الوهمى بعيدة عن تعقّل الكلّى فالمشاورة معهنّ تثير غبار الشك فيكون المستشير بعد كونه شاكا فيما استشار له اشكّ و يستر عنها مقدار ماله يؤدّى الافشاء الى اشاعتها الى الانام عند غضبها لاخذ الانتقام او الى تكليف ما هو خارج عن مقتضى التدبير و النّظام و يجنّبها ويستر على ما قيل و فيه كلام اى يبعّدها الملاهى اى الاشتغال باللهويّات سمعا او فعلا او قولا فى مجامع العرس و محافل الانس و نحوها و مجالسة العجائز فانّهنّ شياطين الانس مترقّية من مرتبة الضّلال الى مرتبة الاضلال و لما فرع من بيان احكام الزّوج شرع فى بيان احوال الزّوجة.

فقال و يجب على النّساء من حيث هى زوجات خمس صفات العفّة اى قطع نظرها و كفّ قلبها عما عدا زوجها و قصر محبّتها عليها كذا قيل و اظهار الكفاية اى اظهار ما عليهنّ من مؤنة الزّوج و البيت و تحملها يقدر وسعها و مباشرتها بنفسها لزيادة المحبّة والالفة والخشية

اى اظهار خشية المحبّة لا النفرة ليدلّ على انّ زوجها مهيب فى قلبها و حسن التبعّل اى حسن الازدواج بالاطاعة والاحتراز عن النشور ومنه تزيين نفسها و تطييب بدنها و تطهير ثيابها طلبا لرضاء زوجها و قلّة العتاب على زوجها لانّ اكثاره يؤدّى الى تقليل المحبّة ثم امر بترك من كانت على الخلاف ما ذكر فقال ومن احسّ اى شاهد بفساد يختلّ به نظام المنزل شرعا او عرفا فليتركه البتة اى يجب عليه تطليقها فى الحال الا ان يؤدّى الى فساد.

(32a)و قد ورد انّه يجب الاحتراز عن خمسة اصناف من النسوان الحنانة و المنانة و الانانة و كية القفا و حضراء الدّمن الحنانة هى التى لها ولد من زوج اخر فيحن و المنانة المتموّله التى يمنّ على زوجها بالمال والانانة هى التى تزعم زوجها الاوّل خيرا من الثانى فتان منه و تنرحم على الاوّل و كية القفا هى التى انحرفت عن نهج العفّة فيقع الناس فى غيبة زوجها فيصير كانّه مكوبة القفا و حضراء الدّمن جميلة لاصل لها كانّها حضراء المزيلة.

ثم شرع فى الثالث من اركان المنزل فقال الثالث الخدم جمع خادم تابع فانّهم من حوائج المنزل وقد شبّهوا بالاعضاء فى صدور الاثار الواردة منها و المنزل بلا خدم كالبدن المعطّل الاعضاء فوجدهم من جملة نعم الله تعالى فلينظر فى حال الكل واصلاحها اجمالا ثم لينظر فى حال كلّ واحد منهم و اصلاحه تفصيلا حتى يظهر انّه فى اىّ خدمة يليق و لاىّ تكليف يطيق و يتخلّص من وضع الشئ فى غير محله ولا يكون ظالما لنفسه و لغيره وليهىّ معايشهم لاصلاح حالهم لانّه مسؤل عند الله تعالى عن احوالهم و ليلاحظ مساواتهم فى اصل الفطرة لكن لا بدّ ان يسلك مسلك الرّفق و اللطف و ترك الغلظة و العنف بشرط الاعتدال حتى لا يؤدّى الى التهاون فى الامتثال كما اشار اليه و قال و يتعرف احوالهم من الخير و الشّرّ و النفع و الضّرّ ولا يليق تعرفهم حين الاستخدام و الغفلة عنهم فى سائر الايام ولا يخليهم من لطف بلا ضعف يؤدّى الى التكاسل فى الخدمة ولا يخليهم عن عنف بلا ظلم خارج عن حدّ الشّرع حتى يكون (32b)دائما بين الخوف و الرّجاء كما هو الاصل فى تربية الرّب المتعال بين الجلال و الجمال و يجب ايضا امعان النظر فى حركاته و سكناته و يتفرّس فيه اذ الصورة تدل على السيرة و الخلقة الظّاهرة على الاخلاق الباطنة و الكيّس ارجح من البلبد و قيل بالعكس و الاولى عدم التقييد بل تعيين شغل ملايم للاستعداد و لذا

قال و يعين لكل شغلا مناسبا لحاله الذى ظهر بالتفرّس فيه فان خرج من عهديّة كما يتبغى فيها والا فينقله الى شغل اخر و اذا صدر منه ذلّة او هنوة يسائح فى المرّة الاولى ويهدّد فى الثانية و يؤدّيه فى الثالثة و يردّه فى الرّابعة ولا يعجّل بالاخذ و العقوبة و خير الخدم من يكون خدمته بالمحبّة و شرهم من يخدم بالكره.

ولا يكلّفهم بفضل مشقّة اى بمشقّة زائدة على قدرتهم مما ليس فى وسعهم عادة ولما كان الخادم على قسمين حرّ و عبد اشار وفقهما للغرض فقال و العبد اولى من الحرّ غالبا لانّه اشدّ انقيادا و ابعد انفصالا اذا كان عاقا والا فالحرّ العاقل اولى من العبد العاطل.

ثم الخادم على ثلثة اصناف الخادم الخاص المدبّر فى امور المنزل و هو بمنزلة اليدين و يشترط فى كل منهما العقل و الاستقامة و خادم المشقّة وهو بمنزلة الرّجلين و يشترط فيه القوّة و التحمّل.

و لكلّ صنف جهة مدح و زم فالعرب مشهور بفصاحة البيان منهم بجفوة الطبع و قوّة الشهوة والحبثة ممتازة بالوفاء و ثبات العذم معيوبة بالتكبر و عدم التحمل و العجم متعارف بالعقل و الكياسة و حسن السياسة معيوب بالحيلة و المكر و النّفاق و الرّوم ممتاز بالصداقة و الوفاء و الكفاية و معلوم بالبخل (33a)واللئامة و الهند معروف بقوّة الحدث و الوهم و سرعة الحركة و خفّة اليدن و مزموم بالعجب و الحقد و الكبر و الجبن و الترك مشهور بالشجاعة وجودة الخدمة و معيوب بالغدّر و عدم الامانة كذا قالوا ولا يخفى انّ هذه الحصال و المعائب مبنية على الغالب.

ثم شرع فى رابع الاربعة فقال الولد لكلّ مولود و له حقوق على والديه كما انّ لهما حقوقا عليه.

و اوّل حقوقه الاحسان فى تسمية فيحسن تسمية اى تسمية باسم حسن متبرك به كاسم من اسماء الانبياء لا مما يتطير به و من حقوقه حسن الارضاع كما قال ثم ترضعه معتدلة المزاج حسنة الاخلاق لان اللبن له تاثير عظيم فى مزاج الرّضيع الذى هو (33b)مدار جميع الاخلاق فمزاجه تابع لمزاج اللبن فى الاعتدال و مزاج اللبن تابع لمزاج المرضعة فيكون

اخلاقه تابعة لاخلاقهما و لذا ورد الرّضاع يغيّره الطباع و الانفع لبن امّه لانّه المستحيل من عدم دم الطمث فى مدّة الحمل فهو معتاد له مع انّ ارضاعها بالمحبّة الطبيعة و ان احتاج الى المرضعهة فينبغى ان يختار حديثة السّنّ حسنة الصّورة و السّيرة بيضاء مشربة بحمرة متناسبة الاعضاء ثم يمتحن لبنها بان يقطر منه قطرة على الظفر فالمعتدل منه ما يكون كعدسة لا غليظا مقرطا ولا سيّا لا هابطا و يكون ابيض طيب الراحة ثم يسعى بعد الانقطام عن الرّضاع الى حفظ اخلاقه ان كان اثارها حسنة و اول ما يظهر فيه من اثار النجابة هو الحياء و الى مداواتها بما مرّ من طرف العلاج كما قال و يحفظ اخلاقه و يداوى بما مرّ اى ينحو ما مرّ من اسباب الحفظ و الدّفع بعد ظهور بعض الاثار الى وقت البلوغ و امّا قبله فيجب حفظه عمّا يؤدّى الى سوء الخلق فيقرب اليه ما يشتهيه و ينحيه ما يكرهه و يحفظ عما يغضبه او يحزنه و يساعده فى بعض احكام الصبى ويوسّعه توسيعا معتدلا بلا استرسال فى الملاهى و فحش الكلام والايتلاف فى ارزال عوام.

ثم شرع فى تربية البالغ مراهفة و سنّ الرّشد فقال و ليكون مخالطوه من اهل الخير اى يجب مجالسته الاخيار و مباعدته عن الاشرار لان الولد فى هذا الطَوْر كاللوح المجرّد عن النقوش والهيولى المجرّدة عن الصور ولا شك انّ الصّحبة مؤثّرة و لذا قيل عن المرء لا تسال و ابصر قرينة فكل قرين بالمقارن يقتدى.

و يجب على الوالدان يعلّم ولده من العقائد الدّينيّة و الاحكام الشرعيّة و السنن النبويّة و الاذا السّلفيّة (34a)ومن حسن التدبير منعه عن الرتكاب القبائح و تحريضه على المحاسن و اسماعه لما ورد فى مدح الاخيار و ذمّ الاشرار و استكثار قليل من خيره و الاغماض فى اوّل الامر عمّا صدر منه من بعض الشّرّ و عدم تعويده على التزين بالبسة السفهاء و انواع الاطعمة و الفواكه الرّطبة السريعة الاستحالة الى الاخلاط الرّديّة المؤدّية الى الفساد المعدة و يمنعه عن فعل يمتنع عن اعلانه ومن نوم النهار و اكثار نوم الليل و يمنعه عن الكذب و السّخريّة و الغيبة و النميمة و يامره بالسكوت و اختصار الجواب و عدم النظر الى وجه من يخصّه بالخطاب ثم انّه ينبغى ان يتغرّس فى استعداده و قابليّة للعلم و المعارف فان كان مستعدالها فيها و الا فيشغله بما هو قابل له و كان بعض الحكماء يديرون الاطفال فى

الاسواق و يعرضون عليهم الحِرَف فان وجدوا زادة رغبة فى شئ منها يشغلونهم به و الا فيخلّون على حالكم حتى يظهر فيهم ماشاء الله تعالى ولذا قال و ليشغله بصناعة يستعدّ لها و ليامر بتكميلها و الاكتساب بها بعد الياس من قابليّة العلم لانّه اشرف الكمالات الانسانيّة فالاشتغال بها قبل الياس المذكور ظلم محذور و قيل الصّناعة اعم من العلم و فيه ما فيه و قيل الاشتغال بها لا يمنع التعلّم لانّها قد تعين عليه الحصول فراغ البال عن امر المعاش و كان الملوك الماضية يتعلّمون اولادهم شياء من الصّنائع الملائمة للطّبائع ليكون تعيّشهم من كسب اليد.

و تدبير البنات بملازمة البيوت و تعليم ما لا بدّ منه من الاحكام الاصليّته و الفرعيّته (34b)دون العلوم و المعارف و صنعة الكتابة فانّها مؤدّية غالبا الى فسادهنّ بل يقتصر على التاديب بالاداب الحسنة والاخلاق المستحسنة و تعليم ما يختصّ بالنسوان من الصنائع و تعجيل تزويجهنّ بالاكفاء ثم اعلم انّ ما يهتمّ به و يكثر وقوعه من الاداب و الاحوال اللازمة للصبيان و الشّبان و الرّجال و النسوان فى اكثر الاوقات ما يتعلّق بالكلام و الطعام و الحركات والسكنات.

امّا اداب الكلام فمنها تقليله لانّ خير الكلام ما قلّ و دلّ و اكثاره بلا ضرورة داعية اليه على خفّة العقل وسخافة الراى ادلّ و انّه يميت القلب و يزيل الوقار ويجلب المضارّ لانّ من كثرت كلماته كثرت هفواته وقد حكى انّ بعض الحكماء اذا رايت مكثرا بلا موجب فاحكم بانه مجنون و اتّفقوا على انّه يجب ان يكون الكلام مسبوقا بالملاحظة و الفكر التام ولا يخفى انّه يقتضى القلّة و منها ان يكون بين الجهر و الاخفاء و الاسراع و الابطاء و منها مطابقة لمقتضى الحال و كونه بحسب ما يفهمه المخاطب من حاق المتعال و منها الاحتراز عن الفحش و اظهار الطيش والخفة و منها الاجتناب عن المرا و الجدال ز مبادرة الجواب للسّؤال و المقابلة قبل تمام المقال والاحتراز عن اتيال الالفاظ الغريبة و الكمالات الوحشيّة الغير المانوسة الاستعمال و عن المزاح الشنيع فانّه ينبغى المروّة و يورث الهوان و يؤدّى الى الخصومة و العدوان ولا باس بالاعتدال ومنها مراعاة الملاطفة فى المحاورة و الاحتراز عن المباحثة و المشاجرة و منها (35a)ان يجتنب عن الغيبة والبهتان و الكذب و

النميمة قولا و سماعا ومنها ان يكون استماعه اكثر من تكلّمه فان الله تعالى خلق لسانا واحدا و اذنين كانّه امر ان يكلّم مرة و يستمع مرّتين و منها عدم النظر والالتفات الى غير المخاطب و اعتياد شئ من الاتباعات مثل فهمت او سمعت والاجتناب عن ايراد كلام على سبيل الاتّفاق لا مساس له للسّياق و لا للسّباق وما يوهم السّامع لما يغيّر خاطره و عن الضّحك بلا موجب فى اثناء الكلام و كثرة السؤال والاستفهام الا لبعض ما يوجد فيه الاستيهام.

وامّا اداب الحركة و السكون فمنها الاعتدال فى السرعة والبطؤ فى الحركة والاحتراز عن مشية الخيلاء و تحريك الاعضاء و كثرة الالتفات الى الاخاء ومنها الجلوس فى صفّ النّعّال الا اذا رفعة الرّجال وان يحترز عن العبث بلِحْيته او سبحته او يده او رجله او راسه او لسانه و عن اخراج شئ من انفه و فمه وان لا ينام عند غيره و منها النوم على اليمين قليلا ثم يضطجع على اليسار فانّه انفع للبدن و الاستلقا اضرّا وضاع الرقود لانّه ينزل ما ينزل من الدماغ الى الصدر و يفسد الات التنفّس ويسئ الهضم والانبطاح وان كان معينا على الهضم لكنّه يورث امراضا قلبيّة و صدريّة كما بيّن فى محلّه.

وامّا اداب الطعام فمنها غسل اليدين و الفم والانف قبل الشروع و بعده والبدا بالبسملة و الختم بالحمدلة و عدم المبادرة اليه الا للضيف والاجتناب عن تلويث اليد و الثوب والسفرة بفضول الطعام و عن الاكل بما فوق ثلث اصابع وعن فرط توسيع الفم و تكبير اللقمة و السرعة فى المضغ والابتلاع وعن لجس (35b)الاصابع قبل تمام الطعام و يسنّ بعد التمام و عن الالتفات الى كيفيّة اكل الغير و منها الاكل من بين يديه و ستر الفاء ما اخرجه من الفم و غيره ان اضطرّ اليه وان احتاج الى شرب الماء فى اثناء الطعام ينبغى ان يشرب على وجه لا يسمع احدا صوت فمه و خلقه وان لا يخلل اسنانه فى منظر الناس و يجب ان يبالغ فى تطهير يده و اصول اسنانه و فمه وشفتيه و ينبغى لصاحب البيت ان يؤخّر غسل يده عن الضيف قبل الطعام و يقدّمه عليهم بعده.

ولما فرغ من حقوق الولد شرع فى بيان حقوق الوالدين فقال وامّا الولد فيعلم انّ والديه موجداه اى مظهرا وجوده و سببا ظهوره فى عالم الشهادة و ربّاه اى المربّيان له بما يليق به و يكون سببا لبقائه بحسب الظاهر وان كان موجدا لكلّ و ربّه فى الحقيقة هو الله الملك القادر القريبان صفة لموجداه و ربّاه على التّنازع و هما نعمتان عظيمتان موجبتان للشكر على الولد لاحتياجه على الوالدين فيهما بل احتياجهما اى الى الوالدين الى تلك النعمتين يوجب زيادة العناية بهما لانّهما ممكنان و كل ممكن مفتقر الى الايجاد و التربية الله غنىّ عن العالمين فيلزم الاعتناء بشانهما و المبادرة باحسانهما كما قال الله تعالى و بالوالدين احسانا و لذا قال فيبذل فى الرّضاء و المحبة والطّاعة و الاحسان بقدر الامكان اى يبذل الولد بجهده فى تحصيل رضائهما وهو ترك الاعتراض فى فعل و قول و ابقاء محبّتهما الطبيعيّة له يفعل ما ملايمها وترك ما يتافيهما و المبادرة على طاعتهما والانقياد بامرهما فيما هو للشرع موافق اذ لا طاعة للمخلوق فى معصيّة الخالق.

ونقل عن الامام الغزالى (36a)جواز طاعتة لها بل استحبابهما فى المشبّهات و الاحسان اليهما امّا فعلا بتكميل حوائجهما قبل طلبهما و عدم احواجهما الى العرض اليه فضلا عن العرض الى غيره وامّا قولا بالرّفق و خفض الصّوت كما قال الله تعالى و قل لهما قولا كريما وامّا قلبا بالدّعاء لهما فى الحيوة و بعد الممات ومن حقوقهما بعد موتهما تنفيذ وصاياهما والاستغفار لهما وزيارة قبرهما و قراة القران و التصدق والاحسان الى اهل بيتهما و اقربائهما و احبابهما و نحوها من وجوه الخيرات.

و اعلم انّ الانسان عبارة عن جوهر يعبّر عنه بالنفس الناطقة والروح الانسانى مستعد للفضائل و الكمالات لكن حصولها بالفعل محتاج الى الالات وهى هذه البيّنة المخصوصته بجميع ما فيها من الاعضاء و القوى الظّاهرة و الباطنة و قد سبق انّ المقصود من الانسان تحصيل الكمالات فهو محتاج الى المعلّم الذى هو الاب الحقيقى (36b)الباعث للحيوة الابديّة و السعادة السرمديّة و تهذيب الاخلاق موقوف على الشّيخ الكامل المكمّل فلهما حقوق عظيمة واجبة المراعاة فوق حقوق الوالدين كما اشار اليه فى ضمن المقال حيث قال و المعلّم تعليما ظاهر او باطنا ربّه المكمّل صفة كاشفة فان الربوبيّة هى الابصال بالتدريج الى

الكمال الذى افاض عليه الصّورة الانسانيّة و الحيوة الابديّة تفسير للمكمّل اى الذى صار سببا لافاضة الله تعالى عليه الفضائل الانسانيّة التى هى الصور العلميّة و الاخلاق المرضيّة على انّ المراد بالصورة الانسانيّة الصّفات اللائقة للانسان كما فى قوله تعالى انّ الله خلق ادم على صورته ولا وجه لتخصيصها بالصّور العلميّة فقط وقيل هى مايلقى الى خيال الغير او ذهنه ليشمل تعليم الاطفال وامّا حياة الكافرين وان كانت باقية فى النشاة الاخرى فهى شرّ من الممات و اخزى و افضل المعلّمين الانبياء الكرام و اكملهم نبيّنا عليه و عليهم الصلوة و السلام فانّهم علّموا الاحكام العلميّة و العمليّة و الاخلاق الحسنة السنيّة. ثم العلماء العاملون و المشائخ الكاملون فظهر انّ حقّ النّبىّ عليه السلام اعظم الحقوق. ثم حقوق العلماء و المرشدين. ثم حقوق الوالدين و مراعاتها على هذا الترتيب. رزقنا الله تعالى حقّ رعايتها و ادّينا حسن تادية.

و لما فرغ من المقالة الثالثة الواقعة فى التدبير الخاص رالاتمام شرع فى المقالة (37a)الرّابعة الكائنة فى التدبير العام فقال رحمه الله المقالة الرابعة فى بيان معرفة تدبير المدن بضمّتين جمع مدينة اعلم انّ الانسان مدنى بالطبع اى محتاج الى التّمدّن و التّجمّع للتّعاون فى بقاء شخصه ونوعه لانّ كمالاته تدريجيّة موقوفة فى حصولها الى الحركة المحتاجة الى معونة الاسباب على خلاف الفلكيّات والاسباب امّا كمالات فى نفسها كالصور الفائضة على الموادّ المستعدّة لها من المبدا الفيّاض وامّا معدّات تعدّ المادّة لقبول الصور و الكمالات كالغداء المعدّ لقبول النّماء.

والمعونة اما بالمادّة او الالة او الخدمة كما بيّن فى محلّه والانسان مخدوم بجميع المخلوقات وقد ورد فى التورية يا بنى ادم خلقتك لاجلى و خلقت الاشياء لاجلك ومن ههنا يظهر على صاحب العرفان سرّ سجود الملائكة للانسان و قد سبق انّ الانسان فى الحقيقة جوهر مجرّد من عالم الانوار لكنّه تعلّق بهذه النبيته القليلة المقدار الكثيرة الاكدار و الاحطار.

لتحصيل الفضائل و الكمالات المؤدّية الى الحيوة الابديّة و السعادة السرمديّة و علوّ الدّرجات احتياج فى بقاء شخصه و نوعه الى التّمدّن و كثرة التّعاون فانّ اهون اغديته الخبز

الذی یتوقّف تحصیله الی کثرة اسباب والات و معونات و اعمال و حرکات من افراد المخلوقات کرّات بعد مرّات.

و من رحمته تعالی جعل استعدادات الناس مختلفة و همم الاشخاص متنوّعة ولذا قیل لو تساوت الهمم لهلکت الامم و فسد نظام العالم.

ثم انّ (37b)التمدّن و التعاون یحتاج الی تدبیر عظیم یسمّی بالسیاسة المدنیّة و تلك السیاسة انّما یقوم بامور ثلثة التدبیر الالهی و القانون الرّبّانی المسمّی بالدّین المشتمل علی الاحکام الدّینیّة و الدّنیویّة و اللوازم المعاشیة و المعادیّة وهو الشریعة و یسمّی عند الحکماء بالناموس الاکبر ولا بدّ له من مبلّغ وهو النبیّ المرسل خلیفة الله عزّ و جلّ قال ارسطو فی حقّهم هم الذین عنایة الله بهم اکثر و الحکومة لدفع الخصومة بین الناس لانّ اکثرهم وان کان مستعد اللخیر و الشر لکن بعضهم شرّین بالطبع لا ینظر الا لنفع نفسه و ان کان فیه مضرّة عظیمة للخلق انسه و الخیر منهم اقلّ قلیل و لذا قیل الاخیار فی هذا الازمان هم الذین لا یضرون فلا یطیع اکثر الناس للقانون الشرعی فلا بدّ من حاکم یسمّی ملکا ولذا قیل لولا الحکّام لعطلت الاحکام و یسمونه الحکماء الناموس الاوسط وقال ایشراقیون انّ الملوك نورا مخصوصا بهم یفیض علیهم من نور الانوار و لذا یطیعهم الناس و یقال لذلك النور فی اصطلاحهم والامر الثالث النقد الجاری فی المعاملات و سمّی بالنقد و یسمّونه الحکماء بالناموس الاصغر او بالعدل الصّامت, کما مرّ.

ثم للسیاسیّة اقسام ثلثة: سیاسة الانبیاء الشّاملة للظاهر والباطن و سیاسة العلماء المؤثّرة فی الباطن وسیاسة الملوك التعلّقة بالظاهر.

ولما کان الانسان محتاجا الی التمدّن حتی یتحصّل (38a)لانسه الطبیعی تمکّن و لذا شرعت الجمعة و الجماعات فی اکثر الاوقات و لیتسرّ لهم فی امورهم التعاون اشار الی هذا المقال فقال الحاجة الی التعاون او جیت التمدّن هو فی الاصل الاجتماع فی مدنیّة ثم اتّسع فصار بمعنی التجمّع مطلقا و قیل المراد به التالّف الخاص ولا یخفی ما فیه و خیرها ای خیرا افرادا لتمدّن و انفعها فی الدنیا و الاخرة ما کان عن محبّة صادقة والا فینافی الالفة و یورث

الكلفة و المحبّة كيفيّة نفسانيّة ناشئة عن كمال او لذّة او منفعة او مشاكلة او غيرها وهى امّا سريعة الحدوث و الزوال او بطيئها او سريع الحدوث بطئ الزوال او بالعكس ومن قال بعمومها للموجودات فسّرها بمطلق الميل كما فى بعض الحيوانات والاشجار ومنه الجذب والانجذاب بين المقناطيس و الحديد.

و محبّة الله تعالى كيفيّة نفسانسّة ناشئة عن تصوّر كمالات ذاته من اسمائه و صفاته على وجه الاستمرار و التوجّه اليه تعالى بلا انقطاع ولاقرار.

ولما كان بها اقسام كثيرة باعتبار المنشاء والقابل و الفاعل اشار الى بعضها فقال وهى امّا للخير او للنفع و للذّة او مركّب منها لانّ سبب المحبّة اما الكمال فى المحبوب صورة او سيرة وهو الخير و المحبّة الحاصلة به تنعقد سريعا و تنحلّ بطيئا او ما يؤدّى الى الكمال الدّينى او الدّنيوى و المحبّة بها تحصل سريعا و تزول بطيئا او غيرها.

امّا ان يكون بسيطا او مركّبا فالبسيط هو اللذّة الشهويّة بلا استقراء وهى سريعة التغيّر فالمحبّة بها يكون سريعا ابتداء و بقاء و المركّب امل من الاوّل و الثانى و (38b)الثالث او من الثانى و الثالث او مجموع الثلثة و السرعة و البطئ فيه على حسب الغالب و كل من هذه الثلثة قد يكون واقعيا وقد يكون اعتقاديا و قد يكون المحبّة من الطرفين ففيها احتمالات كثيرة اشار اليهما بقوله و قد يتساوى الطرفان اى المتحبّان فى سبب المحبّة و قد يختلفان بان يكون سبب احديهما من غير نوع الاخر كالمطرب و السامع فان سبب الاوّل النفع و سبب الثانى اللذّة غالبا و حينئذ يتكثر الانواع و دوامها بحسب ذلك اى دوام المحبّة بسبب ما ذكر من الاسباب المذكورة فان دوام دامت والا فلا ادومها الخير و افناها اللذّة الشهويّة.

و راس المحبّة محبّة الله تعالى فانّها جامعة لجميع الخيرات لكن لا بمجرّج اللسان بل بالتوجيه النام اليه على الدّوام مع مراعاة رضائه فى جميع الاحوال والاقوال و الافعال و يتبعها محبّة نبيّة عليه الصلوة و السلام بحيث يكون احبّ اليه من والده و ولده والناس اجمعين ويليها محبّة العلماء و الصّلحاء و الاستاد و الشيخ و الوالدين و الاقرباء. ثم محبّة الناس بعصهم بعضا.

و اركانها المالك و المملوك و الامثال اى اصول المدنيّة و الجماعة المتالغة فيها ثلثة المالك المسلّط المتصرّف الغالب المسمّى بالامام و المملوك المسلّط عليه المغلوب و الامثال المشابهون لها من الاعالى و الادانى الذين ليس لهم مالكية ولا مملوكية لان اهل المدنية امّا يكون زمام تدبيرها فى هذه اولا الاوّل المالك و الثانى امّا ان يكون معاونا له فى بعض امورها اولا الاوّل المملوك و الثاتى الامثال فعلم انّ الملك.

(39a)و جعل اركان المدينة الفاضلة خمسة العلماء الكاملون المدبّرون و المشائخ الواعظون والمقتدرون الحافظون لاموال الناس و اعمالهم ومن المهندسين و المحاسبين والاطباء و المنجّمين ومن يحفظ المدينة عن تعرّض الاعداء وهم المجاهدون ومن يرتّب مهمّات المدينة و يتمّ لوازمها من التجارة و الصناعة و الزراعة و الحراثة و اهل واهل الحرف و الزّراع و المعاملين وما عدا هذه الخمسة خارج عن المدينة مسمّون بالنوابته الاجنبيّة وهم خمسة ايضا المرائون خذلهم الله تعالى الى يوم القيام.

و قد شرع فى تفصيل الاحوال و بدا باحوال المالك فقال اما المالك فينبغى ان يكون اصيلا عالى الهمّة متين الراى ثابت العزم صبور موسرا ذا اعوان هذه سبعة امور اربعة منها ضروريّة وهى علوّ الهمّة و متانة الراى وثبات العزم و الصبر و الباقى من المحسنات وانّما قدم اصالة النسب مع عدم ضروريّتها.

(39b)و علوّ الهمّة من لوازم مكارم الاخلاق و نزاهة الذات و متانة الراى من اثار الفطرة الجيّدة وكثرة التجربة المستلزمة للتمكن من تدبير امر الحرب و السلم و ترتيب الجيوش و حفظ الثغور و ثبات العزم اصل الاصول لاكتساب جميع الخيرات و الفوز بالفضائل و الكمالات يحكى ان المامون ابتلى باكل الطين فمنعه الاطباء و عالجوه فلم يخلص منه فقال له يوما نديم عاقل اين عزم الملوك يا امير المؤمنين فلم يرجع الى اكله بعده و الصبر على مفاساة الشدائد مفتاح المقاصد والايسار مع اثباته المحبّة فى قلوب الناس يقطع الطمع فى اموال الرّعيّة عند الاحتياج و كونه ذا اعوان مستغن عن البيان و مرجع الجميع العدل الذى هو جامع المكارم و لذا قالوا الدولة لا تقوم الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ولا مال الا بالرّعيّة

ولا رعيّة الا بالعدل و لم يذكره لظهوره مع انفهامه مما سيجئ. ثم العون لا بدّ ان يكون من اربابه لا بتفويض الناس بعضها الى بعض و لذا قال ولا يظفر اى لا يجعل المالك احدا من المملوك يظفر بغيره.

ثم شرع فى بيان الاعوان الاربعة الذين هم كالعناصر الاربعة الموقوفة عليها الصّحّة و البقاء على الترتيب الطبيعى فقال و عليه اى يجب على المالك ثلثه امور حتى يصحّ تدبير السياسة على الجمهور.

احدها ترتيب الطّوائف (40a)الاربع و تسوية امورهم و حفظهم فى رتبتهم اللائقة و منعهم عن تجاوز الحدود و مرجعه التعديلات الاربعة الاوّل تعديل ارباب العلم اى تسوية امورهم على ما ينبغى وهم العلماء الذين يعلّمون الناس عقائده هم الدّينيّة بالادلّة العليّة و النقليّة و يدفعون عنهم الشبه و الشكوك و من هم الفقهاء الكتاب المهندسون المنجّمون الاطبّاء وهذه الطائفة الاولى بمنزلة الماء فى كونه سبب الحيوة و البقاء و الثانى فى تعديل ارباب السيف وهم الشجعان المجاهدون الحارسون للشغور و الفلاع عن شرور الاعداء وهم بمنزلة النّار فى احراق موادّ الفساد و اهلاك اهل العناد والثالث تعديل ارباب المعاملة وهم اصحاب التجارات و ارباب الحرف و الصناعات بمنزلة الهواء المنفس و الرّابع تعديل ارباب المزارعة و الحراثة المدبرين للنباتات المربّين للاقوات فى اكثر الاوقات فهم بمنزلة الارض فى تحصيل النبات و فسّر التعديل بنوع تفسير بقوله فلا يمكن احدها من الغلبة على الباقى اذ الاعتدال فى المركّبات بعدم غلبة بعض اجزائه على الاخر و الا لظهر الفساد.

الثانى تعظيم الاخيار بخيرية سارية الى الغير كعلماء الشريعة و مشائخ (40b)او غيرها سارية كارباب السيف و تقويتهم بالاكرام على حسب مراتيهم و و منع الاشرار سواء كان شرّهم متعدّيا او قاصرا والمنع على اربعة انواع اشار الى الاوّل بقوله و تاديبهم بالزجر عن الشر ان انزجر والا فبالحبس كما قال. ثم الحبس اى المنع عن مخالطة اهل المدينة او عن التصرّف و العمل او عن الدّخول فى المدينة على حسب مضرّهم والاكثرون لم يجوّزوا القتل و اكنفوا الة الشر كاليد و الرجل على مقتضى الشرع ولذا قال و امّا القتل فلا الا ما امر به الشرع

لانّ التصرّف فى عباد الله يجب ان يكون على حسب امره و من يتعدّ حدود الله فاولئك هم الظالمون.

و الثالث التسوية بينهم اى بين الطوائف المذكورة بحسب مراتبهم فى الرزق و الكرامة اى الاكرام بما يليق بهم.

و تيسر ذلك المذكور من الامور الثلثة الواجبة على المالك المذكور سبعة اشياء و محافضة حدود فى جميع الاحكام حتى يتيسر حسن النظام و سهولة الحجاب حتى يتمكّن كلّ محتاج من عرض الاحتياج و حفظ الثغور يترقّب الشجعان ليحصل الامان من مكائد اهل العدوان و امن الطرق بازالة البغاة و اصحاب الفساد ليتردّد التجار و يجلب الارزاق والامناع من البلاد ومداومة الفكر فى طريق السياسة و كيفيّة الحراسة فانّ النظر الصّائب سبب الوصول الى المطالب و ظهور الخير و الشر و امتياز النفع عن الضرّ و ترك اللذّات الجسمانيّة فانّ الانهماك فيها وسيلة الخسران و الاكتفاء بقدر ما يندفع به الضرورة سبب لاستراحة الانسان و مشاورة اولى (41a)العقل و النُهى عما يليق بصاحبه و المشاورة ماموره بقوله تعالى و شاورهم فى الامر و ينبغى له ان ينفقد امر خاصّته فى كلّ يوم و امر عامته فى كلّ شهر و امر ساطانه فى كلّ ساعة و امر اعدائه فى كلّ لحظة ولا يركب جمل النوكى من قولهم كذا امرا القضاء و التقدير و ان يكون مدافعتهه بالتسويف و معاقبته بعد الوعيد و التخويف و ان يكون كلامه نذرا و فعله جزلا و ينبغى له انّ يرجع لمن اناب اليه و يحتال لمن التوى عليه ومنع الناس عن الاراجيف بنوع من التخويف.

ثم شرع فى احوال المملوك فقال و اما المملوك فعليه اى يجب عليه امور غاية التعظيم للمالك بلسانه و جنانه و اركانه لانه مظهر لتجلّ خاصّ لكونه ظلّ الله و خليفة رسول الله بالاختصاص و الامتثال لاوامره ظاهرا و باطنا لوجوب الظاعة الاولى الامر فى غير المعصية و يلزم الاجتناب عن نواحبه و الملازمة بلا املال اى عدم انفكاكه عن الخدمة المامور بها فى وقتها لا مطلقا لانه يورث الملال للملوك و المملوك و نعم ما قيل خدمة الملوك نصف السلوك و التزيين اى تحسين ما صدر عن المالك قولا و فعلا و رايا و تدبيرا بان يحمل على

الوجه الجميل من غير مداهنة والتزيّن من التفعل بان يلبس احسن ثيابه و يتطيّب كلما دخل فى حضرته مع مراعاة ادابه.

ولا يخفى ما فيه و المدح اى كل ما صدر عنه الا ذا المنزلة اى صاحب (41b)الرتبة العالية مثل الوزير و المفتى فانّه لا يجب عليه تزيين ما وقع منه و مدح ما صدر عنه فى الخلوة بل امحاض النصح و تنبيهه على الخطا و تبيين الصواب باسلوب الحكيم و مراعاة الاداب فى خلوته مع السكوت عن الردّ و القبول او مع التعريض على خلافه و الرفق فى تغيير رايه اى اذا راى ضررا فيه على نفسه او غيره اوّلا و يبيّن خطا بطريق التورية و التصريح ثانيا و يجب ان يكون افادته بصورة الاستفادة و تعليمه فى اسلوب التعلّم و يجب السكوت او المدح على من لم يكن ذا منزلة يلقى نفسه فى ضرر عظيم.

و الكتمان لاسراره بل الاحوط ان لا ينفّوه يشئ جرى فى مجلس السلطان فادخل اذا ما دحلت اعمى و اخرج اذا ما خرجت اخرس و يجب عنه ايضا اجتناب ارباب التهمة و الايثار له بكل حظّ اى ترجيهه على نفسه بكلّ حظّ يشتهيه و يلتذبه و الموافقة فى كلّ شئ لانّ الخلاف ينافى الاختلاف و ترك الحرص لانّ مجرّد الحرص و الانهماك على جلب المنافع من المال و الجاه ينبئ عن عدم الخلوص و صقاء المحبّة فيؤدّى الى النفرة و لينتفع به اى بسبب تقرّبه من المالك لا منه اى لامن نفسه بان يطلب منه فان يؤدّى الى السقوط عن نظره.

وليظهر انّ ماله و دمه مبذولان له بحيث يخدمه لنفسه وماله ظاهرا (42a)فانّ مجرّد الاظهار كاف فى محبّة المالك و ليجعلهما فى زينته اى فى حفظ نظام دولته ولا يشاركه فيما يختصّ بامثاله انّه على صبغة نهى الغائب اى لا يمكن للملوك مشاركا للمالك فى يختصّ بالملوك فانّهم يزعمون انّ التشارك فى خصائص يؤدّى الى التشارك فى السلطنة فيجب ان يحتز عنه حتى لا يكون ذلك سببا الى عداوة المالك.

ولتحرز منه عند غضبه فان غضب المالك سمّ قاتل وهو فى حال غضبه كالاسد الصائل ولا يتشكّى منه ولا فى ضميره نهى فى صورة التفى اى لا يظهر الشكوى عنه لاحد ولا يبطنها ويتواصل الخدمة و دوام العبوديّة ولا يظهر الدلال بخدمة و انّ رفع المالك لكلفته لازدياد

الفته كما قال وان جعله اخا جعله ربّا اى ان جعله المالك بمنزلة اخ جعله المملوك بمنزلة الربّ و الاب و ليتوقّ عن خصومه اى ليحترزعن خصوم نفسه بسبب الاستقامة فى الخدمة فانّها سبب النجاة و ان كانت اصعب من جهته المراعات ولا يضطرب.

ما يقال فيه لانّه كالتفريع له فكلّه قال اذا تحصّن بالاستقامة ولا يدخل فيما يسّره المالك عنه من الافعال و الاقوال لانّ المداخلة فى السرّ كالدخول فى حريم المرء سيّما سرّ الساطان.

ولا يسارّ فى حضرته اى لا يكالم احدا بالسّرّ عنده فان السّرائر يغضب احاد الناس فكيف بالملوك فيؤدّى (42b)الى الغضب على المملوك ولا يطلب التقدّم على الاقدمين اى و يجب ان لا يطلب رتبة فوق رتبته و ان كلفه الملك يدفعه بقدر وسعه و يمكن التقدّم المكانى كما قيل ولا يبعد التعميم.

ثمّ شرع فى احوال الامثال فقال و امّا الامثال المشابهون للمالك و المملوك فى بعض الاحوال فثلثة الاصدقاء والاعداء و المعارف.

والصّداقة مرغوبة شرعا و عقلا و عرفا و نقل عن سقراط انّ الصّداقة خير من كنوز الدنيا و ما فيها و قال ارسطو الناس يحتاجون الى الصّديق فى حال الرفاهية للموانسة و فى حال الشّدّة للمعاونة ولذا قيل من كثرة اصدقائه هان وصوله الى مقاصده الدنيويّة و الاخرويّة و من طلب الصديق فيسال اوّلا عن حاله فى صباه مع والديه و اخوته و عشيرته ثم سيرته مع اصدقائه وذوى قرابته كما مرّ.

الاوّل من الاقسام الثلثه الاصدقاء لاجل الانتفاع او الالتذاذ يداريهم بالوجهالمطلق و الحلق الرحب و اللسان الحلو و يحسن اليهم بالمال او المقال او الاعانة فى بعض الاحوال فانّه بالبر يستبعد الحرّ ويهاديهم اى يعطيهم هدية المحبّة لا هديّة الرشوة فانّها قد تورث العداوة و قد روى عنه عليه السلام تهادّو اتّحابوا ويهشّ معهم اى قولا وفعلا بطلاقة الوجه وحلاوة اللسان يقال رجل هشّ بش اى رخو ليّن و يتعهّد متعلّقيهم اى يراعى حقوق من يتعلّق بالاصدقاء بمعاونتهم والاحسان اليهم و عدم المؤاخذة بهم كما قال ويعاونهم اى الاصدقاء و متعلّقيهم ويكافيهم بالخير ولو يشقّ تمرة اذ الغرض اظهار المحبّة و يتجاوز عن ذنوبهم و

يقل (43a)من الاقال عتابهم اذ المؤاخذة تقطع حبال المودّة الا اذا تبقن الاستصلاح اى رجوعهم الى الصلاح بسبب المؤاخذة و اكثار العتاب لكن بالتعريض اوّلا والا فبالتصريح فى الخلق وان لم ينفعل كلّ منهما فيظهر امحاض النصح و اسلوب الحكيم و يكتم السرّ و المال منهم لانّ الكلام فى الصّداقة الغير الحقيقة التى هى فى معرض الانقلاب الى العداوة كما روى عنه عليه السلام احبب حبيبك وقال ابن الرومى احزر عدوّك مرّة و احزر صديقك الف مرة فلربّما انقلب الصديق على العدوّ فكان اعرف بالمضرّة ولذا قال هذا كلّه فى الصديق الغير الحقيقى المعلّل بغير الانتفاع و الالتذاذ.

و امّا الحقيقى الذى كان صداقته لمجرّد الخير و الكمال فانّه يسقط معه التكلف لانّه نفسه وهذا فى المتحابّين فى الله المتعونين على البرّ و التقوى و قد ورد فيهم انّهم يجلسون يوم القيمة على منابر من نور فى ظلّ العرش يغبطهم اهل المحشر وهم فى الحقيقة جماعة ماتوا موتا اختياريّا بترك الشهوان البهميّة واللذّات الحيوانيّة فوصلوا الى مرتبة الاتّحاد وهذا نتيجة الرّياضة و الجهاد و يتعسّر الوصول اليهما بدون معلّم ربانى ومرشد حقّانى ولا ينافى ذلك ما ذكره الحكماء من انّ الصّداقة الحقيقيّة بين شخصين.

و القسم الثانى من الامثال الاعداء قدمهم على المعارف لان دفع ضررهم اهتمّ فافهم و قيل لانّ العداوة ضدّ الصداقة و بضدّها تتبيّن الاشياء ثم العداوة امّا لاجل الشّرّ او الضرّ او الالم حقيقية كعداوة اهل الخير لاهل الشرّ و غير حقيقيّة لعارض مفارق ظاهرة (43b)للحقد باطنة للحسد قريبة من القريب بعيدة من الاجنبى البعيد و القريبة اشدّ احتياجا الى الاحتراز ولذا ورد اعدى عدوّك نفسك التى بين جنبيك يعفو عنهم ما يتعلّق بالاذى و يداريهم اى يظهرهم المودّة لدفع المضرّة فانّ دفع الشرّ بالخير محض خير ولا ينبغى للعاقل ان يصرف طرفا من عمره الى مخاصمة الاعداء الا ان يضطرّ الى معارضتهم و دفع مضرّتهم ولذا قال و يشكوهم الى الرؤساء ليعرفوا عداوتهم ولا يقبلوا قولهم و ادّعائهم عليه من غير تجاوز الى ذكر مساويهم الخارجة عن صدده و يتجسّس عزائمهم اى عما عزموا عليه فى حقّه و اضمروه من المضرّة و معائبهم ليظهرها وقت الاحتياج الى الاظهار و يخفيها ان لم يضطر الى اظهارها يتداركوا دفعها عن انفسهم بالتاويلات كذا قيل ويلازم الصدق و العدل اى لا

يرتكب الكذب و البهتان عليهم و العدل عن الحقّ فى حقّهم حتى يجب عكس المرام ولا يصغى الى كلام الوشاه ولا يساعدهم ان اراد النجاة و يخالط خلطائهم اى الذين شانهم المخالطة من الاعداء ليطلع على عزائمهم و معائبهم و يرى فى صورة المحبّة اليهم كالسبق عليهم فى الفضيلة اى لا دافع لضرر الاعداء مثل دفع السبق عليهم فى بعض الفضائل المشترك فاسم لا محذوف كقولهم لا عليك و مصداقه.

ما حكى عن افلاطون ان افضل الطرق فى الغلبة على الاعداء ان يجعل الشخص نفسه غالبا عليهم فى الفضائل التى يدّعون المشاركة فيها يشتدّ العداوة لديهم.

وامّا الطعن و الشمامة و الشمّ فحاشا اى اما مقابلة (44a)الاعداء بالطعن و التشنيع فى اعراضهم و افعالهم لكسر شانهم والشّماتة بهم اذا اصابتهم بالمصائب و شتمهم بالفواحش و غيبتهم بالمعائب وانّما تحاشا عنه شعار السفهاء ودثار الجهلاء مع كونه باعثا الى زيادة العداوة و البغضاء واذا اعتمد عدوّه عليه فى امر لا يخون عليه بل يستقم فيه فان الخيانة مع كونها من امارات النفاق وضعف الايمان سيّما عند الاعتماد بالايمان قد يكون تركها سببا للمودّة و الرجوع عن العداوة.

و يدفع ضررهم باحد ثلثة اشياء بالاستصلاح اى يطلب صلاحهم و ازالة عداوتهم بتوسّط المصلحين وهو اصلح الطرق ثم الاجتناب وله لاحتراز عنهم و عن مكائدهم بتبعيد المنزل او جلاء الوطن ثم القهر بلا ظلم ولا رزيلة بقدر ما يدفع به الضرر من قبل الحاكم او غيره اذ الغلبة بطريق الظلم للغير و الرزيلة لنفسه دفع الشرّ و مقابلة الاساءة بالاساءة.

و الثالث المعارف جمع معرفة بمعنى معروف وهو فى العرف من ليس بصدّيق ولا عدوّ و يقال له بالفارسيّة اشنا و له اقسام و احكام كما فصّلها بقوله فيجب الرِّفد العطاء و الصَّلة الاعطاء ة الاعانة و حسن المحضر مع الكل اى حسن الحضور و المعاملة ظاهرا و باطنا مع كلّ واحد من المعارف فانّه يورث المحبّة و يصلل العداوة و الاعطاء و الاحسان يستعبد الانسان و كذا للاعانة باليد او اللسان الا المعاند المتكبّر فانّه غير متاثر ولذا قال و التكبّر مع المتكبّر لانّ التكبر على المتكبّر صدقة كما روى فى الحديث فلا يكون دفع الشر بالشرّ

بالخير فى صورة الشرّ لكن بقيد التاديب والاحتياط لا للتعذيب و اكرام النّصحاء و (44b)اهل الصلاح اى اكرام من يتّصف بالنصح و ارادة الخير بالنسبة الى الغير او بالصلاح بالنظر الى نفسه بعد الخرم والاحتياط حتى يطّلع على حقيقة الحال يقع فى سباك الصّيّادين الماكرين الذين السنتهم احلى من العسل و قلوبهم امُرّ من البصل و يدخل المصلحون فى الاوّل لانّ الاصلاح نوع من النصح و قيل فى الثانى لانّة خير من الصلاح.

والاستفادة من الفضلاء العالمين انواع العلوم الشرعيّة و الاليّة و العقليّة فانّ تعلّم العلم وتخليص النفس عن ظلمات الجهل و الغوابة واجب على كلّ شخس رواية وقد روى عنه عليه السلام تعلّموا العلم فانّ تعلّمه طاعة ة طلبه و عبادة و مذاكرته تسبيح و البحث عنه جهاد و تعلّمه لمن لا يعلمه صدقه و بذله لاهله قربة و يمكن تعميم الفضل من الباطنى فيدخل فيهم مشائخ الارشاد ولا يبعد ادخالهم فى النصحاء فان من النصح ارشاد العباد و مساعدتهم بالمال و الخدمة لهم ان لم يساعد الحال حتى لا يشتغلوا عن الافادة بسبب الاشتغال بامر العاش للنفس و العيال و تهذيب اخلاق المتعلّمين و الشفقة عليهم فى امر الدّين بطريق الموعظة ليتمّ استعدادهم للعلوم الحقيقيّة و المعارف الالهيّة فانّ من لم يهذّب اخلاقه قلّ نصيبه من العلم و الحكمة و لذا كان اوائل الحكماء يعلّمون المتعلّمين اوّلا من الحكمة العلميّة ما يهذّب به اخلاقهم ثم بالشفقة عليهم بترتيب مهماتهم و دفع ضروراتهم ولو قال بعده و افادتهم للعلوم لكان اولى فتامّل.

و اعطاء السّائل ما فى وسعه ولو يشق تمرة الا اذا الحّ فى سؤّال فى يجوز نهره لانّ الالحاح يشعر بانّه ربط قلبه بالاسباب العاديّة و غفل عن مسبب الاسبابا لكليّة و اعتمد على المخلوق ليرجع عن غفلته و يربط (45a)قلبه بالرزاق الحقيقى على الاطلاق.

او طمع غير محتاج بشهادة الحسّ او الحدس رحمته الضعفاء و الاحسان اليهم بعد ظهور ضعفهم و استحقارهم للرحمة فيندفع به ما يتوهّم من انّ نهر السائل منهّى عنه بقوله تعالى و امّا السائل فلا تنهر كذا قيل و فيه ما فيه و يجب قضاء حوائج الناس ما امكن اى مدّة امكانه بماله او بدنه او لسانه او قضائه ما امكن من الحوائج على انّه بدل منها و لزوم

العادات الشرعيّة او العرفيّة المطابقة للشرع من التعازى جمع تعزية وهى حثّ المصاب على الصبر بتذكير الوعد بالاجر و التهانى جمع تهنيه وهى حثّ المسرور بالشئ على الشكر له والعبادات العباده تسلية قلب المريض بكلمات ليّنة مناسبة لحاله و اظهار الفرح لفرحهم و الغم لغمهم حيث لا يخرج الاظهار المذكور الى حدّ النفاق و التبصيص العادى عن الخلوص فانّه نفاق مخصوص تخلّقا بخلق الله سبحانه فى ايصال الخير و الجود مما هو فى وسعه الى الموجود ولا يكون له غرض سوى وصول الخير الى الغير ة الله الموفّق لكلّ خير.

و قد بلغ الكلام الى الختام بعون الله الملك العلام لكن ينبغى التذييل و الالحاق بما ذكره الجلال الدوّنى رحمه فى اخر لوامع الاشراق من وصايا افلاطون لتلميذه ارسطاطاليس حيث قال له.

اعرف الله و احفظ حقّه و اصرف همتك فى التعلّم و التعليم فى جميع الاوقات ولا تخبّر العالم بكثر العلوم و اخبّره باجتنابه عن الشرور ة الفسادات.

ولا تطلب من الله شيئا يتطرّق الزّوال و اطلب من الباقات الصالحات و كن متيقّظا فى جميع الاوقات ولا تطلب شيئا لا ينبغى لك ولا تحرص عليه و اعلم انّ الانتقام الالهى من عبده لا يكون دائما بطريق الغضب (45b)بل قد يكون بطريق التاديب و التهذيب ولا تقصر على تمنّى الحيوة الطيّبة بل اطلب معها الموت الطيّب و اعلم انّ الحيوة الطيّبة هى التى تكون وسيلة الى اكتساب البر و الخير ولا ترقد.

ولا تسترح الا بعد تحاسب نفسك فى ثلثة امور ومن احدها انّ تامّل فى ذاته هل صدر منك فى ذلك اليوم خطا ام لا و ثانيها ان تتامّل هل صدر منك خير ام لا و ثالثها ان تتامّل هل فات عنك فيه من اعمال الخير او قصرت فيه ام لا و بعد التامّل و المحاسبته تسعى فى التدارك تنبة و تذكّر ما كنت انت قبل الحيوة وما تصير بعدها ولا يود احدا لان حوادث العالم فى معرض التغيّر و الزّوال و اعلم انّ الشّقى هو الذى يتذكّر العاقبة و يعتقد الاخرة ثم يفعل ولا يكفّ نفسه عن ارتكاء الجرائم و المعاصى.

ولا تجعل راس مالك من الامور الخارجة عن ذاتك ولا نعدّ حكيما من يفرح بلذّة من لذات الدنيا و يفرع من مصيبة من مصائبها و اذكر الموت و اعتبر من المولى دائما.

و اعلم حساسة المرا و دنائته من اكثاره بكلام لا يجديه ولايفيده ومن اخباره بشئ لم يساله احدا اصلا.و اعلم انّ من اراد شرّا على احد فقد قبل نفسه ذلك الشر تفكر و تامّل مرة بعد اخرى ثم تكلّم ثم اعلم كن صديقا لكل احد لا يشرع بالغضب حتى لا يكون الغضب خلقا لك ولا تؤخّر قضاء حاجة المحتاج الى الغد لانّك لا تعلم كيف يجئ الغدّ وما يحدث فيه وكن معاونا للمبتلى الا من ابتلى بخلق قبيح ولا تحكم بين الحصمين ما لم تفهم كلامهما ولا تكن حكيما بالقول فقط بل بالقول و العمل جميعا لانّ الحكمة القوليّة تبقى فى الدّنيا و الحكمة العمليّة تذهبه معك الى الاخرة و تبقى فيها مؤيّدة ان تالّمت لاجل الخير يذهب الالم و يبقى الخير و تلذّذت لاجل الشرّ يذهب اللذّه و يبقى الشّرّ و اذكر اليوم الذى يهتف بك فلا تسمع و الذى يسمع فيه اللسان الحديد و يبطل فيه الفكر و يظلم فيه العينان و يصبّت رطوبتهما فى التراب و يبطل نفسك من بدنك ولا يمكنك (46a) ان تشمّ رائحة جيفة بدنك و تبطل حسّك فلا تشعر بالدّود الذى يمصّ الصديد و اذكر انّك ذاهب الى المكان الذى لا تعرف فيه الصّدّيق و العدوّ فلا تنسب هنا احدا الى النقصان و المكان الذى يستوى فيه المولى و العبيد و اذكر الميزان العدل و اجمع الادب و الارتياض فانّه لا تدرى متى الرّحلة.

و اعلم انّ افضل العطايا الالهيّة هى الحكمة و الحكيم هو الذى يتوافق فكره و قوله و عمله.

و ليكن سعيك دائما فى مكافات الخير بالخير و التجاوز عن الشر و ان قدرت فقابله بالخير ولا تتكل على شئ من امور هذا العالم الفانى ولا تتكل فى شئ من امور العالم الباقى ولا تهاون فيها ولا تجوز التجاوز عن شئ من الخيرات. ولا تجعل شياء من السيئات وسيلة الى الخيرات. ولاتترك ما هو اولى و افضل لاجل الشرور الزائل و اتّخذ الحكمة لاهلها صديقا لنفسك و اسمع كلمات الحكمة و نصائح اهلها . و بعدّ الهوى و اهله عن نفسك. ولا تشرع فى امر قبل وقته واذا شرعت فاشتغل البصيرة ولا تعجب بكثرة و رفقه الجاه. ولا تحزن نزول المصائب اذ ليس لشئ منها دوام و ثبات و اجعل معاملتك مع الصدّيق على وجه لا يحوجك الى الحاكم و

مع العدوّ على وجه ان راجعت الى الحاكم كان الغلبة و الظفر لك و اترك السفاهة مع الجميع و اجعل التواضع للخلق خلقا لك ولا تحقر احدا من المتواضعين. (46b)ولا تلم احدا من اخواتك فى شئ تعدّ نفسك معذورا فيه ولا تفرح بالبطالة ولا تعتمد على البحت ة الندامة على الفعل القبيح خير من الندامة على فعل الحسن. ولا تجادل احدا و لا زمّ سيرة العدل و واظب على الخيرات و اعلم انّ العاقل لا ينبغى له ان يخاطب الجاهل الا بالرفق و المداراة كما ينبغى المصاحى ان يخاطب السكران الا بمداراة و انّ اسعد الاحرار و احقّهم بالتفضيل من خرج عن سلطان عادته و زال عن طاعته غضبه و نزل فى قلوب الناس بدون بذله و لم يشغله موارده عن مصادره و اعلم انّ من تعلّم العلم لفضيلته لم توحشه كساده و من تعلّمه لجواه ان صرف عنه بانصراف الخط.

و احفظ الناموس يحفظك و اعدل فى جميع امورك فانّ من اعدل قلّ عمه و اشتاق اليه كلّ شئ و اعلم انّ المشورة تريك طبع المستشار و ينبغى ان تتعلّم و لتستفيد و تسمع ولا تحتشم ولو بلغت غابة الشيخوخة ولو كان المعلّم لك حديث السنّ فانّ الجهل اقبح من كلّ قبيح و اعلم انّ من فوائد الحكمة ان يعلم الحكيم انّه نجا بمنزلة من كسرت به السفينه فى البحر فنجا من الغرق فيظم سروره بخلاصه و يعظم شفقته لمن بقى (47a)من الناس متردّدا بين الخلاص ى الغرق و اعلم انّ انفع الناس علما هو الذى رغب فيما لا يعنى من العلوم ثم قال سئل افلاطون عند موته و انتقاله من الدّنيا.

و لم اعلم فيها الا انّنى لا اعلم و الله اعلم و احكم وقد كمل الكلم و تم المرام بعون الله الملك العلام و الحمد الله على الدّوام و على رسوله افضل الصّلوة السلام و على اله الكرم و صحبه العظام.

وقد تم تحرير هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك العزيز الوهاب فى اليوم الثلثين من شهر رجب المرجّب لسنة احدى و ستين و ماتين و الف من هجرة النبوته على صاحبها افضل الصلوة و ازكى التحبة و على اله البررة النقيّة

ÖZGEÇMİŞ

1982’de Afyon’da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini Afyon’da tamamladı. 2001 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandı. 2005 yılında aynı fakülteden mezun oldu.